www.torah.it

Dante Lattes
e Amos Luzzatto

Commento alla
Parashà
settimanale

*Fascicoli settimanali con il commento alla parashà, spediti
dall'Unione delle Comunità Ebraiche agli ebrei italiani negli anni 1947-48.*

Digitalizzati a cura di www.torah.it nel 5779-2019 a Gerusalemme.

IL COMMENTO ALLA PARASHÀ SETTIMANALE

Dante Lattes

Il breve riassunto e l'incompleto commento alla parashà settimanale tentati in queste pagine non vogliono essere che un surrogato a quello studio che ognuno di noi dovrebbe fare dei capitoli della Torah e al tempo stesso una traccia ed un incentivo allo studio stesso.

Presso gli altri popoli l'obbligo della conoscenza delle fonti e dei documenti della propria storia e civiltà è limitato, di fatto se non di diritto, ad alcune classi di privilegiati. Il popolo in generale rimane ignaro delle opere fondamentali della sua letteratura e dei capolavori del suo pensiero nazionale. Israele ha tenuto un altro metodo ed ha avuto un'altra aspirazione. La conoscenza della sua storia, della sua idea, delle sue leggi è stata in ogni secolo un dovere per ogni classe del popolo e per ogni età. Quando non esistevano ancora le scuole, i circoli di cultura, la stampa, il popolo ebraico veniva posto a contatto della sua idea molto più largamente che non si faccia nel mondo civile e progredito d'oggi.

La lettura pubblica della Torah costituisce uno degli usi più antichi del popolo d'Israele. Remote fonti tradizionali attribuiscono la consuetudine della lettura della parashà o di determinate pagine del Pentateuco via via a Mosè, a Ezrà, ai profeti. La prima istituzione risale infatti a Mosè, il quale stabiliva una pubblica lettura settennale della Torah, in occasione della «Shemittà»: «In capo a sett'anni, cioè nell'anno destinato alla remissione, nella festa delle capanne, allorché tutto Israele verrà a presentarsi dinanzi al Signore tuo Dio, nel luogo che avrà scelto, tu leggerai questa Torah alla presenza di tutto Israele, direttamente. Convocherai cioè il popolo, uomini, donne e bambini ed i forestieri che vivranno nelle tue città, affinché ascoltino, affinché imparino a servire il Signore vostro Dio e ad osservare tutte le norme di questa Legge. Così i loro figli, che non ne avranno avuto cognizione, ascolteranno ed impareranno a servire il Signore vostro Dio» (Deut., XXXI, 10-13).

La storia non dice se e quando questo istituto si sia osservato nei secoli della Repubblica e del Regno ebraico. Si ha però menzione d'una pubblica lettura, fatta ad uomini e donne nella piazza di Gerusalemme, dinanzi alla Porta dell'Acqua, da Nehemia nel 444 av. E. V. La regolare lettura della Torah, quale si continua ad osservare anche oggi nelle sinagoghe, deve risalire presumibilmente alla metà del III secolo av. E. V. Nella Diaspora ebraica del I secolo, i proseliti gentili si raccoglievano accanto agli Ebrei a udire la parola di Mosè, «che era predicata da tempo immemorabile in ogni città, essendo letta tutti i sabati nelle sinagoghe» (*Atti*, 15, 21).

La Torah aveva iniziato la conquista delle anime ansiose di un po' di giustizia e d'umanità. Era la prima rivoluzione compiuta dalla Bibbia nel mondo occidentale. Quei proseliti avevano inteso che qualche cosa non solo di nuovo ma di grande e non ancora udito c'era in quella voce venuta dall'Oriente. Vi avevano scoperto quello che noi, popolo del Libro, o non vi abbiamo ancora attinto come avremmo dovuto o non siamo riusciti ad attuare.

Questa incapacità dipende soprattutto da ignoranza. La Torah è per gli Ebrei d'Occidente un libro chiuso, un arcano testo di cui non comprendiamo più neppure le parole, nonché il senso.

Anche in epoche più remote la conoscenza e la comprensione del testo non erano privilegio di molti. In quella radunanza del V secolo av. E. V., presieduta da Nehemià, molti non capivano l'ebraico, e nella Diaspora la conoscenza della lingua era relativa. Perciò la parashà dovette essere interpretata attraverso il commento, il discorso o la traduzione. Così nacquero le versioni aramaica, greca, araba, persiana, ecc., usate anche durante le pubbliche letture, con maggiore o minore corredo di delucidazioni, e così sorse l'uso del «midrash» cioè della lezione o del discorso con cui si interpretava al pubblico il significato del testo.

Oggi si deve, sia pur lentamente e dolcemente, tornare alle fonti della nostra idea e storia, per riconquistare la coscienza e la dignità di noi stessi e trarre dalle pagine della Torah alimento a perseverare nella fiducia e nell'opera della giustizia. Il lettore di questi imperfetti e brevi commenti può riprendere il

testo della parashà, se non nella sua lingua originale, almeno nella sua traduzione italiana (quella p. es. di S. D. Luzzatto ¹ o quella del Diodati ²), come i più antichi nostri predecessori lo seguivano nella traduzione aramaica o in altre loro più accessibili. Poi ognuno dovrà procurare di riconquistare la lingua ebraica.

Questo diciamo specialmente ai più giovani dei nostri lettori e prima di tutto ai maestri delle scuole, agli studenti delle Università che hanno imparato la lingua di Omero, di Virgilio, di Shakespeare, di Goethe e non riescono ad imparare quella dei Profeti che non è nè più difficile nè meno ricca di universali ed eterne produzioni, e finalmente ai soci dei Circoli giovanili, dei gruppi sionistici ed anche alle signore e signorine dell'A.D.E.I.

Questa fatica sarà utile al loro spirito. Essi si convinceranno che non solo la Torah ha esercitato una enorme influenza sulla civiltà umana e ha purificato l'atmosfera sociale del mondo, ma che c'è in essa qualche cosa che attende ancora di essere concretato nella vita degli uomini.

E soprattutto quelle idee dell'unità degli uomini, della santità della vita umana e della giustizia che già si affermano fino dalle prime pagine del Libro e saranno poi la nota dominante ed appassionata di tutta la Torah e dei Profeti.

¹ La traduzione di Luzzatto è scaricabile in fascicoli .pdf qui: www.archivio-torah.it/testotorah/

² Nel dopoguerra era disponibile solo una edizione della Torà tradotta in tedesco (!), dono delle associazioni americane di assistenza alle Comunità europee che tornavano alla vita. Agli alunni delle scuole si consigliava l'acquisto della Bibbia del Diodati, protestante, in quanto si trattava di una traduzione letterale basata sul testo ebraico e priva delle interpretazioni cattoliche di altre traduzioni italiane, compilate peraltro dalle versioni latine o greche. Si doveva attendere il 1965 per la pregevole "Bibbia dei Rabbini" coordinata dal rav Dario Disegni zz"l.

L'opera del Luzzatto, suggerita dall'autore, era ormai introvabile, le ultime ristampe risalenti al 1870. Solo nel 2010 con la digitalizzazione e pubblicazione on-line di torah.it è tornata ad essere accessibile (e gratuita, come deve essere la Torà) per il pubblico ebraico di lingua italiana. [N.D.R.]

PARASHÀ I - BERESHIT

(Genesi: cap. 1 - cap. 6 v. 8)

In principio, cioè in un'epoca indeterminata, Iddio aveva creato il cielo e la terra. Nel caos della prima creazione, Dio fece l'ordine, in 6 giorni, dando origine:

- I. alla luce e quindi al «giorno» e alla «notte»;
- II. stendendo la volta celeste;
- III. separando la terra dalle acque e creando il mondo vegetale, cioè le erbe e le piante;
- IV. creando il sole, la luna e le stelle;
- V. creando poi i pesci e gli uccelli;
- VI. e finalmente, gli animali terrestri e l'uomo, destinato a diventare il signore della terra, perché plasmato a immagine divina. Terminata l'opera della creazione, Iddio santificò col riposo il settimo giorno, cioè il Sabato. Nell'uomo plasmato dalla polvere Dio soffiò l'alito vitale e lo pose nel giardino piantato in Eden, dove aveva a sua disposizione, per nutrirsi, le frutta degli alberi. In mezzo al giardino c'erano pure l'albero della vita e quello della conoscenza, alberi che l'uomo, Adam, non doveva toccare.

Nonostante le bellezze del luogo e dolcezza della vita Adam dovette sentirsi solo. Fra tutte le creature del mondo, nessuna era capace di essere la sua compagna. Ed allora il Signore addormentò Adam, ed estrattagli una costola, creò da quella la donna, Eva.

Ma fra gli animali del giardino c'era anche il serpente, il più astuto di tutti; il serpente, simbolo e tipo delle lusinghe e delle passioni che avvelenano e traviano. Egli incitò la donna a mangiare del frutto dell'albero della conoscenza, che la donna, a sua volta, porse pure ad Adam. Così divennero capaci di distinguere fra il male e il bene, perdendo l'ingenuità del pensiero e del costume, che era stata la caratteristica della loro esistenza fino ad allora. Per quel peccato furono puniti donna, uomo e serpente. Quest'ultimo fu maledetto e condannato a strisciare sul ventre; la donna fu condannata a partorire con dolore e a vivere alla dipendenza dell'uomo. Adam, infine, fu condannato a guadagnarsi il pane col sudore della sua fronte. Per impedire poi che i due peccatori profittassero anche dell'albero della vita, Iddio li cacciò dal giardino di Eden.

Dai primi progenitori dell'umanità nacquero due figli; Qàjin (Caino) e Hèvel (Abele): Qàjin si dedicava all'agricoltura e Hèvel alla pastorizia. Entrambi offrivano sacrifici al Signore, il quale, però, dimostrò di gradire gli olocausti di Hèvel e non le offerte di Qàjin. Per la qualcosa, Qàjin, mosso a gelosia, uccise il fratello. Egli fu punito dal Signore e costretto a vagabondare per il mondo, senza meta e senza pace.

Il testo enumera quindi le generazioni susseguenti ad Adam, coi grandi inventori delle prime arti e industrie, fino a quella di Noach.

È proverbiale il detto «incominciare da Bereshit», per chi, spiegando o narrando qualche cosa, incominci da molto lontano, dal vero «principio». Ora si potrebbe domandare per quale ragione la Torà incominci da Bereshit, dal principio del mondo? E la domanda non è nuova; l'hanno fatta già gli antichi maestri e Commentatori, dei quali ricorderemo Rashi, che apre il suo commento alla Genesi riportando il quesito a nome di R. Izchak, secondo il quale la Torà, destinata al solo Israele, avrebbe dovuto ricominciare non con quel remoto autunno in cui la terra era uscita dal Caos, ma con quel novilunio di Nissàn, con cui si era aperta la storia del popolo di Israele. E perché si comincia da *Bereshit*? Perché è scritto nei salmi (III, 6): «Egli ha fatto conoscere al suo popolo la grandezza delle sue opere, per dare loro il possesso delle genti».

Se i popoli del mondo dicessero agli Ebrei: «Voi siete degli usurpatori, perché avete conquistato le terre in cui vivevano i popoli cananei», gli Ebrei risponderebbero: «Tutta la terra appartiene al Signore; Egli l'ha creata e la dà a chi gli pare degno». Nessuno cioè può pretendere mai di aver diritto di possesso inalienabile su terre e paesi, ma deve meritare il dono della libertà e del patrimonio nazionale da parte di Dio, che è il creatore e il Signore del mondo.

In sostanza, l'osservazione qui riportata non vuol dire altro che questo: la storia del Popolo Ebraico e le sue leggi sono state inquadrare nella storia di tutto il mondo. Dal principio del mondo fino ad oggi, un criterio di morale ha retto l'universo, criterio concretatosi nella vita dei patriarchi, e, più tardi, nel popolo d'Israele e nelle sue leggi. Non dobbiamo dunque meravigliarci se la Torà incomincia da Bereshit, cioè dalla storia della creazione del mondo, o, con termine più elegante, dalla cosmogonia.

Qualcuno domanderà: - ma questa cosmogonia biblica è originale o è copiata o imitata dalle più antiche cosmogonie dei popoli orientali? Ed ancora, con più insidiosa domanda: - questa cosmogonia non è forse in contraddizione con la scienza moderna, con la nostra cosmogonia? Per discutere di questi problemi, bisognerebbe avere non solo una profonda conoscenza delle cosmogonie antiche e moderne, ma avere altresì la convinzione che questi problemi meritino di essere discussi. Che cosa cerchiamo, dopo tutto, nella Torà? Un insegnamento morale e religioso oppure un trattato scientifico, storicamente originale e valido anche per la scienza moderna? - Certo, un insegnamento morale e religioso! Allora tutti i problemi su accennati e la questione, se i sei giorni della creazione debbano considerarsi giorni propriamente detti oppure anni od epoche, e simili, sono assolutamente secondari.

«Le persone intelligenti han da convincersi che la Torà non intende fornirci nozioni di scienze naturali, ma darci norme di vita onesta, e regole di giustizia sociale. Iddio ha inteso insegnare agli uomini l'unità del mondo e l'unità dell'umana specie. E sono questi due principi lo scopo generale a cui mira il racconto della creazione» (S. D. Luzzatto).

La storia dell'uomo e della donna nel Gan-Eden non può non suscitare anch'essa grossi problemi.

Perché la proibizione di mangiare del frutto dell'albero della conoscenza? Forse perché, come dice il serpente nel *Bereshit Rabbà*, Iddio non voleva che l'uomo gareggiasse con Lui in intelligenza? Ma basta leggere il testo per convincersi, come osserva l'antico Midrash, che l'uomo appena nato era stato fornito d'intelligenza. Si trattava invece non già della generica facoltà intellettuale, ma di un'altra capacità che l'uomo avrebbe acquistato con sua poca gioia, vale a dire della facoltà di distinguere il bene dal male, di acquistare cioè la conoscenza del male, e di smarrire la ingenuità, la serenità e la purezza, che sono i pregi di ogni infanzia, anche di quella dell'umanità.

Un ultimo episodio, che deve aver attratta l'attenzione del lettore, è la rivalità fra Qàjin e Hèvel. Molti, ed anche un'antica leggenda ebraica, vogliono vederci la traccia delle prime liti fra gli agricoltori ed i pastori erranti e quindi l'effetto di una specie di rivalità economica, mentre la narrazione biblica farebbe piuttosto pensare ad una rivalità di ordine spirituale, ad una concorrenza ideologica. Ma, prescindendo dall'origine e dalla causa dell'episodio preferiamo chiederci quale sia lo scopo per cui esso è stato riferito nelle pagine della Bibbia. Ora non dimentichiamoci che è questo il primo omicidio che l'umanità ricordi. Qàjin fu maledetto per il fratricidio commesso. Ma fu anche maledetto in anticipo colui che avesse ucciso Qàjin. L'omicidio ha origine da quel primo atto di rivalità economica o spirituale, tra figli dello stesso padre, ma - è importante notarlo - a quell'atto segue, manifesta e immediata, la giustizia. La vita umana è sacra.

PARASHÀ II - NOACH

(Genesi: cap. 6 v. 9 - cap. 11 v. 32)

In questa parashà viene narrata la storia di Noach (Noè). Noach era un giusto (zaddiq) nella generazione di peccatori alla quale apparteneva. Vista l'incorreggibile corruzione degli uomini, Iddio comunicò a Noach la Sua decisione di mandare un diluvio sulla terra. Noach e la sua famiglia, che avevano mantenuto una onesta condotta, non sarebbero periti nel diluvio; per salvare sé e i suoi, Noach avrebbe dovuto costruirsi un'arca di legno di cui gli venivano indicate le dimensioni e la forma. Nell'arca avrebbero dovuto trovar riparo dalle acque anche due animali di tutte le specie, maschio e femmina, e, trattandosi di «animali puri», sette maschi e sette femmine.

Costruita l'arca, Noach con la sua famiglia e con gli animali vi entrarono, dopo di che si scatenò la dirotta pioggia che per la durata di quaranta giorni distrusse tutti gli esseri viventi, all'infuori di quelli che si erano rifugiati nell'arca. L'acqua ricoprì la terra per centocinquanta giorni, poi cominciò a scemare finché l'arca si posò sui monti dell'Ararat. Cessata la pioggia Noach mandò fuori il corvo per assicurarsi che l'acqua fosse calata, ma il corvo fece ogni volta ritorno all'arca non avendo trovato dove posarsi. Quindi mandò la colomba per tre volte; la seconda volta essa tornò recando nel becco una foglia d'ulivo e la terza volta non ritornò più. E allora Noach uscì dall'arca con la famiglia e il corteo degli animali e, costruito un altare, offrì un sacrificio al Signore per ringraziarlo della salvezza ottenuta in così universale rovina,

Iddio promise allora a Noach di non mandare più il diluvio sulla terra. L'arcobaleno sarebbe simbolo di questa promessa.

Noach, uscito dall'arca, piantò una vigna e, fattone il vino, si ubriacò sdraiandosi poi nudo nella sua tenda. Il figlio minore, Cham, vedutolo in quell'impudico stato, andò a riferirlo ai fratelli Shem e Jefet che erano fuori; questi, mossi da senso di pudore e di amore filiale, camminando a ritroso, stesero una coperta sul corpo del padre. Quando Noach, destatosi, seppe ciò avevano fatto i suoi figli, benedisse Shem e Jefet e maledisse la discendenza di Cham.

Segue quindi, come nella precedente parashà, l'enumerazione delle generazioni susseguenti a Noach e delle genti derivate dai progenitori della nuova umanità. Particolare cenno viene fatto del famoso eroe e grande cacciatore Nimrod e della costruzione della Torre di Babele. Doveva esser questo un enorme edificio di mattoni, che i primi abitanti di Shin'ar (oggi l'Irak centrale) avevano cominciato ad erigere con l'intenzione di arrivare al cielo e di farne l'imperituro monumento della loro gloria universale.

Ma Iddio confuse la loro lingua, che era fino ad allora uniforme, in modo che, non riuscendo più ad intendersi, non potessero condurre a termine il loro ambizioso progetto.

Segue infine la genealogia di Shem fino ad Avram, e così si entra nella storia della famiglia e del popolo d'Israele.

Noach - dice il testo - era un uomo giusto (zaddiq) ed illibato (tamim) fra i suoi contemporanei. Ciò che può essere interpretato in due diversi sensi. O si può intendere che, seguendo il noto detto «Beati monoculi in terra caecorum», Noach fosse sì un onest'uomo per la sua generazione che era tutta malvagia e moralmente corrotta, ma che, se fosse vissuto, per esempio, al tempo di Avram, non avrebbe meritato così alta lode e così preziosa distinzione; oppure si può intendere il contrario; e cioè, che la grandezza di Noach stia appunto nel fatto che, nonostante la perversità dei contemporanei e l'inevitabile influenza che su di lui doveva avere l'ambiente, egli fosse riuscito a mantenersi puro ed onesto. Sono, a ben osservare, due concezioni del mondo completamente opposte. Noi pensiamo che, qualunque giudizio voglia darsi sopra una personalità qualsiasi, esso deve tener conto dell'epoca storica nella quale quella persona è vissuta, poiché, vivendo essa in un'epoca differente dalla sua, sarebbe stata certamente diversa. Dobbiamo dunque riconoscere che la grandezza di Noach sta appunto nel fatto d'essere stato un «giusto nella sua generazione», d'essersi sottratto alla depravazione generale e d'essersi elevato a quell'altissimo grado di moralità che è il più perfetto.

«Noach camminava con Iddio», dice il testo (Cap. 6 v. 9) presentandolo al giudizio della storia. Nello stile della Bibbia la perfezione è rappresentata dalla frase «andare» o «procedere con Dio» come qui, o «andare davanti a Dio», come in Genesi Cap. 17, v. 1, dove si parla di Avram e gli si raccomanda di essere «tamim», illibato, perfetto, con lo stesso titolo dato a Noach, o «andare dietro a Dio» come in Deuteronomio, Cap. 13, v. 15.

«Il giusto» (zaddiq), come è chiamato Noach, è nella Bibbia, fra le altre cose, colui per merito del quale vengono il bene e la salute nel mondo. In questo caso, per merito di Noach e della sua onestà, l'umanità viene risparmiata dalla distruzione completa. Nelle prossime parashòt avremo occasione di incontrare altri uomini giusti che sono fonte di indulgenza e di perdono per i loro contemporanei.

Il ricordo del diluvio universale non è patrimonio esclusivo della storia ebraica. Ma non è questo che ci interessa, noi vogliamo ricercare nella storia d'Israele le idee e gli insegnamenti originali di cui è ricca. Ora qui, nel racconto del diluvio, ci imbattiamo per la prima volta nel concetto e nel fatto di rivoluzione delle umane sorti. Il mondo è perverso e cattivo a tal punto che non esiste altro che una soluzione possibile: la distruzione radicale di ciò che esiste e la costruzione di un mondo nuovo, che sorga sulle rovine del primo. È vero che a

colui che intenda costruire su questa umanità qualche cosa di meno imperfetto non può riuscire gradito sentire affermare (Cap. 8, v. 21) che «l'istinto (o, secondo altri, le idee) del cuore umano sono cattivi sin dalla sua giovinezza». Come si può immaginare una radicale trasformazione della società umana, se il giudizio sugli uomini è talmente pessimista da rendere vani a priori tutti gli sforzi per un suo miglioramento? A questa obiezione S. D. Luzzatto risponde:

«Ciò non vuol dire che il cuore umano sia perverso per natura, ma bensì che suoi pensieri sono cattivi fin dalla sua fanciullezza, senza che ciò sia necessario e naturale nell'uomo».

Non esiste infatti libro più della Torà fiducioso nell'avvenire dell'uomo e in quello d'Israele, più fiducioso, nel bene e nella verità trionfatrice.

Leggendo la storia del diluvio, non possiamo non farci un'altra domanda. L'uomo aveva peccato e doveva essere punito per le sue colpe. Ma perché distruggere anche gli animali, che non erano certo responsabili delle azioni umane? Perché questo massacro, di esseri privi di discernimento?

Il problema è stato avvertito e risolto dagli antichi Maestri, sempre sensibili alle questioni della giustizia. Nel trattato Sanhedrin, R. Jehoshúa' ben Qorchà recava a questo proposito l'esempio di un uomo che avesse preparato la cerimonia nuziale per il figlio, con un baldacchino e un pranzo sontuoso. Poco prima del matrimonio, il figlio morì. Il padre naturalmente distrusse tutto ciò che doveva servire alla festa e che ne era l'ornamento. Così Iddio, che aveva creato, gli animali per l'uomo, dopo che questi ebbe peccato e si fu reso indegno di tanto onore e di tanti doni, dovette domandarsi a che sarebbero serviti gli animali senza l'uomo, destinato, come vedemmo nella parashà precedente, e come viene ripetuto nei Salmi VIII, 6-9, ad essere il signore degli altri esseri della terra. E quindi decretò la distruzione anche degli animali.

Altri ammettono che anche gli animali avessero peccato insieme con l'uomo (Rashì).

Potremmo qui cogliere l'occasione per trattare di problemi più generali e domandarci, per esempio, quale sia la parte che hanno avuto gli animali nel pensiero e nelle preoccupazioni dell'uomo, quale sia il loro posto nella letteratura ebraica e quale differenza passi, secondo il pensiero biblico, fra l'uomo e gli altri esseri viventi.

Ci limiteremo soltanto a ricordare qui che in un altro libro della Bibbia, nell'Ecclesiaste (Cap. 3, v. 18-20 www.archivio-torah.it/ebooks/KoheletLattes.pdf), si ammette che non ci sia alcuna differenza tra loro e che l'uomo non sia per nulla superiore alla bestia. Ma la trattazione di questo argomento ci porterebbe troppo lontano.

Dobbiamo ancora osservare che in queste due prime parashòt si parla del primo sorgere delle arti e dei mestieri. Nella parashà di Bereshit si parlava per esempio di Juval, primo inventore dell'arte musicale, e di Tuval-Qàjin, primo artista del ferro e del rame. In questa parashà si parla di fabbricanti di mattoni e dei primi costruttori di città o dei primi coltivatori della vigna e produttori di vino; sarebbe perciò opportuno soffermarsi sulle singole parti del testo per scoprirvi tutte le novità che esso fornisce per la conoscenza di quelle antiche epoche e delle loro capacità o aspirazioni; la costruzione dell'arca, la fondazione di vasti imperi come quello di Nimrod, la nascita delle lingue. Bisognerebbe, a questo proposito domandarsi, in quale ordine, secondo la Torà, avvenne l'invenzione dei vari mestieri, quale fosse lo sviluppo dell'economia antica, quali i rapporti sociali e la situazione generale dei popoli di quelle epoche remote.

Fra le «genesi» descritte nei primi capitoli, la più importante è quella dei popoli e delle nazioni. Shem, Cham e Jefet, figli di Noach, sono i progenitori dell'umanità intera. Ciò che riconferma il fatto dell'unità del genere umano anche nella sua seconda fase. Con una cura mirabile viene poi presentato l'albero genealogico dei tre fratelli, che comprende tutti i popoli del mondo antico. Abbiamo così tracciata la cornice per il quadro della storia ebraica, che s'inizierà dalla prossima parashà, colla vita di Avram.

Vogliamo notare un altro fatto di grande importanza. In questa parashà abbiamo già le tracce evidenti di una tradizione orale, cioè cenni di norme, di credenze e di usi antichissimi, anteriori alla rivelazione mosaica. Noach conosceva la distinzione fra animali puri e impuri. In che consisteva tale distinzione? Era analoga o no a quella che verrà più tardi fissata dalla Torà? Rashì dice di sì.

Esistevano dunque già norme di vita, sotto forma di una tradizione orale; di alcune di queste la Torà non parla se non incidentalmente, mentre tace di altre che sono state tramandate oralmente fino a più tarde epoche. A questo proposito ricordiamo quei sette comandamenti che si fanno risalire fino ad Adam e a Noach, e che sarebbero la norma essenziale del vivere civile per tutti i popoli e che vanno sotto il titolo di «sette comandamenti dei figli di Noach» («Shéva' mizwòth benè Noach»). Essi sono

1) la proibizione dell'idolatria; 2) la proibizione di imprecare al Signore; 3) la proibizione dell'omicidio; 4) il divieto d'incesto; 5) il divieto di furto; 6) l'obbligo di istituire tribunali; 7) il divieto di strappare un membro da un animale vivente.

DOMANDE

(Con le seguenti domande si intende guidare allo studio diretto del testo della Torà [ebraico o italiano], senza che esse debbano riferirsi necessariamente agli argomenti trattati in questo foglio).

1. *-Paragonare fra loro la vita e le vicende dei due padri dell'umanità, Adam e Noach.*
 2. *- Che cosa è lo Zaddiq? (secondo la parashà).*
 3. *- Incominciare a notare da questa parashà in poi i «patti» stabiliti fra Dio e l'uomo e poi fra uomo e uomo e i loro simboli.*
 4. *- Come era fatta l'arca? Descriverla esattamente.*
 5. *- Tracciare l'albero genealogico dei discendenti di Shem, Cham e Jefet.*
 6. *- Quante generazioni ci furono da Adam a Noach e quante da Noach ad Avram?*
-

PARASHÀ III - LEKH-LEKHÀ

(Genesi: Cap. XII v. 1 - Cap. XVII v. 27)

Avram, capostipite del popolo ebraico, ebbe da Dio l'ordine di partire dal suo paese natio, o, secondo altri, dalla casa paterna, verso la terra che gli avrebbe indicato. Iddio gli promise in quell'occasione che avrebbe fatto di lui il progenitore di un grande popolo e che egli sarebbe stato fonte di benedizione per tutte le genti della terra.

Avram partì da Charan dove era giunto con la famiglia paterna partendo da Ur di Caldas, insieme con Saraj sua moglie e con Lot suo nipote e con le sue greggi e i suoi beni e si mise in viaggio verso, il paese di Kenà'an (la moderna Palestina). Quello sarebbe stato il paese destinato ai suoi discendenti. Ma proprio all'inizio del soggiorno di Avram in Kenà'an, ci fu nel paese una fortissima carestia, sicché Avram fu costretto a recarsi con i suoi in Egitto. Ritornato nel paese di Kenà'an, Avram decise di separarsi dal nipote Lot, perché ormai le loro greggi erano talmente cospicue che era loro difficile la vita in comune, causa le liti che si verificavano fra i pastori dell'uno e dell'altro signore. Lot scelse per sé la valle del fiume Jarden (Giordano) dove erano allora le città di Sedom (Sodoma) e di 'Amorà (Gomorra). Avram si stabilì nella parte posta fra il Giordano e il mare.

Poco dopo scoppiò una guerra fra due coalizioni di potenze di quei paesi; erano una quadruplica contro una quintuplica alleanza, della quale ultima faceva pure parte il re di Sedom nel cui territorio prima, e nella cui capitale poi, aveva preso stanza Lot. La guerra si concluse con la vittoria della quadruplica e quindi con la sconfitta del re di Sedom e col saccheggio delle due città principali. Tra i prigionieri condotti verso il Nord si trovava anche Lot. La cattiva notizia intorno alla cattura del nipote giunse ad Avram mentre egli si trovava vicino a Chevron, presso le sue pacifiche greggi. Egli non pose tempo in mezzo e, raccolti poco più di trecento dei suoi giovani, inseguì il nemico vittorioso, lo raggiunse con forte marcia notturna, lo assalì mettendolo in fuga e liberò Lot e i prigionieri che erano con lui, riconquistando il bottino. Per questa sua generosa impresa, Avram si ebbe lieta accoglienza e tributo di omaggi e di benedizioni da parte di Malkizédeq re di Shalem, al quale è attribuito nel testo l'alto titolo di «Cohen (sacerdote) del Dio Altissimo» e l'invito, da parte del re di Sedom, a tener per sé gli averi ripresi al nemico. Ma Avram rifiutò ogni ricompensa, perché non si avesse a dire che egli si era arricchito per merito del piccolo re da lui aiutato e ricondotto sul trono.

Iddio rinnovava dopo di ciò ad Avram la promessa d'un grande premio e lo assicurava che avrebbe avuto un erede del suo sangue e della sua facoltà e che i suoi discendenti, dopo una schiavitù di quattro secoli in paese straniero, avrebbero preso possesso di quella terra posta «fra il fiume d'Egitto e l'Eufrate». Ma poiché Saraj non aveva ancora dato figli ad Avram né pare sperasse più di averne per la sua età avanzata, essa gli

concesse la schiava Hagar quale seconda moglie. Rimasta questa incinta, Saraj ebbe l'impressione che il suo prestigio di signora e padrona fosse diminuito nel cuore della schiava, sicché prese talmente a maltrattarla, che Hagar fuggì di casa e andò vagando per il deserto, sinché un angelo la consigliò di tornare presso la padrona e di soffrire con pazienza.

La parashà conclude con un altro patto stabilito fra Dio e la discendenza di Avram: la circoncisione.

Dieci sono le generazioni che passano fra Adam e Noach, generazioni che il testo elenca molto rapidamente, soffermandosi poi in special modo su Noach, perché era «puro ed illibato in mezzo alla generazione che fu sua». Fra Noach ed Avram passano altre dieci generazioni che sono anch'esse enumerate rapidamente, per giungere finalmente ad Avram di cui si narrano a lungo le vicende. Di Avram però non si narrano le virtù per le quali egli fu degno di essere dichiarato «giusto» nel suo tempo. Si dice soltanto che Dio gli comandò di partire dal suo paese per andare verso una terra ignota. Ma non si dice quali fossero i suoi meriti. È questa la domanda che si pone Rambam e, meno esplicitamente, altri commentatori prima di lui. La risposta che si dà è, in generale, che Avram adorava il Dio unico ed aveva una concezione della divinità e della vita la quale appariva ed era rivoluzionaria in quel mondo e in quell'età di «dei falsi e bugiardi». Gli abitanti della Mesopotamia lo avevano perciò preso a perseguitare, sicché fu costretto a partire da quel paese insieme con la sua famiglia. Sulle persecuzioni sofferte da Avram e sulla lotta da lui condotta contro gli idoli non è rimasta traccia nella Torà; se ne discorre però a lungo in molti «midrashim» cioè nelle leggende dei rabbini. In una di esse si racconta che il padre di Avram aveva una fabbrica di idoli, con relativo negozio, e che aveva incaricato una volta il figlio Avram di stare alla vendita e poi di esserne il sacerdote. Ma tanto nell'uno quanto nell'altro ufficio, Avram aveva fatto cattiva prova, avendo approfittato di quei suoi compiti per fare un'attiva e fiera propaganda contro l'idolatria presso i clienti del padre ed avendo finito poi col fare strage degli dei affidati alle sue cure e al suo sacerdozio.

Noi vorremmo dare un'altra risposta al quesito al di fuori di quella offerta dalla leggenda. La storia di Avram è lunga ed è narrata dalla Torà nei suoi minimi particolari; avremo modo, nel corso del racconto, di conoscere a fondo il carattere del patriarca; ciò che potrà fornirci una risposta più aderente alla storia intorno alle virtù ed ai meriti di Avram. Da questa stessa parashà noi apprendiamo come fosse profonda la fede che Avram aveva in Dio, nell'unico Dio creatore del Cielo e della Terra. Quando il Signore, nel Cap. XV v. 6, gli promette

una numerosa discendenza, si narra che egli ebbe fede nel Signore, il quale gliela riputò a suo *merito* (Zedaqà).

A questo proposito si osserva nella Mekhiltà: «Avram nostro padre si meritò questo mondo e il mondo futuro, solo per la sua fede»; in generale, la fede pura che non soffre dubbi, incertezze o turbamenti, è stata considerata dagli Ebrei di tutte le epoche come una delle virtù più nobili ed apprezzate. Maimonide nella sua «Guida degli Smarriti» (III, 53), interpreta la parola «Zedaqà» nel suo significato generale di «pregio morale» affermando che il verso da noi citato altro non significherebbe che questo: cioè, che la fede di Avram fu considerata quale il suo pregio morale più alto. Paolo, nella sua «Epistola ai Romani» (IV, 2-6), pare interpreti il testo a questo modo stesso, quando dice: «Abramo, credette in Dio e questo gli fu ascritto a giustizia. Ora, a colui che fa un'opera, la mercede è calcolata non come una grazia, ma come una cosa dovuta; mentre a colui che non cerca di far valere l'opera sua ma ha fede in Colui che giustifica l'empio, la fede che ha gli è ascritta come giustizia». Non vogliamo discutere le erronee deduzioni che Paolo trae dal testo in parola. Solo ci limitiamo a constatare che la sua interpretazione è molto vicina a quella di Maimonide e della Mekhiltà.

Dall'episodio intorno al distacco da Lot e alla rivalità fra Saraj e Hagar apprendiamo quanto Avram fosse amante della pace familiare.

A questi due tratti del carattere di Avram, la fede e l'amor di pace, se ne aggiungeranno nelle susseguenti narrazioni via via molti altri. Noi crediamo che proprio queste virtù costituiscano il merito particolare del patriarca, per cui potè essere descritto dal Midrash come una «perla scoperta fra la sabbia», come una preziosa rarità nell'impuro e avido mondo contemporaneo.

Al principio della parashà ci imbattiamo in un altro problema, linguisticamente e ideologicamente importante. Nei versi 2, 3 del Cap. XII leggiamo: «Ed io ti farò divenire una grande nazione, ti benedirò e renderò grande il tuo nome; *e sii benedizione*; benedirò quelli che ti benediranno e chi ti maledirà maledirà; *e saranno benedette in te tutte le famiglie della terra*».

Quale è il senso esatto di queste benedizioni che deriveranno alle famiglie della terra dalla nazione ebraica? Rashì dà una spiegazione che è la più comune. Egli dice cioè che, quando taluno vorrà esprimere ad altri voti di bene o di felicità, gli augurerà di essere come Avram, di avere la sorte che sarà toccata alla sua discendenza. Ramban ha un'idea differente, intendendo che le genti della terra saranno benedette per *merito* suo. Ed anche Rashì pare aderisca a quest'idea quando, commentando il passo in cui è descritta la ricchezza di Lot nel periodo che trascorse in compagnia di Avram (Cap. XIII v. 5), dice che quella

sua fortuna gli era venuta dall'esser vissuto in comunione con Avram, che era stato per lui fonte di benedizione.

Potremmo quindi ritrovare nella figura di Avram il tipo caratteristico di quello che nella parashà precedente era lo Zaddiq, il giusto, rappresentato ed esaltato in Noach. Il problema e il concetto della benedizione vengono così ad esser meglio chiariti alla luce dell'idea e del significato di Zaddiq; lo Zaddiq, nel nostro caso Avram, è fonte di benedizione al mondo che lo circonda e per merito o per virtù dei suoi discendenti che ne seguiranno l'esempio, «saranno benedette in lui tutte le famiglie della terra». Israele diventa nella storia l'apportatore della pace e del bene ai popoli del mondo.

A chi legge un po' attentamente in questa parashà ciò che si riferisce a Lot e al suo carattere, scoprirà in lui la psicologia di un uomo quasi completamente privo di iniziativa. Fino a un dato momento egli segue Avram. Poi i suoi pastori incominciano a litigare con quelli dello zio, il quale non ama la discordia in famiglia ed è pure seccato dal tristo spettacolo offerto alle genti del paese. Avram propone con generoso gesto al nipote di scegliersi quella zona del paese che più gli piacesse e di separarsi da lui. Lot acconsente e va a finire proprio a Sedom dove sarà prima fatto prigioniero dai re alleati di Amrafel, poi sarà maltrattato dagli indigeni e più tardi dovrà fuggire dinanzi ad un cataclisma che distruggerà le due città. Quando poi viene fatto prigioniero è di nuovo lo zio che accorre a salvarlo; Lot personalmente non agisce e rimane per lo più passivo. Un uomo come lui non poteva avere una grande influenza educatrice sui suoi servi, come dovette invece esercitare Avram presso i propri dipendenti. Non per nulla i commentatori ritengono che quando scoppia il litigio fra i servi di Avram e quelli di Lot, la colpa debba essere di questi ultimi. Per cui Rashì cita Bereshit Rabbà e afferma che «i pastori di Lot erano gente disonesta, e conducevano il loro bestiame a pascolare sui campi appartenenti allo zio e quando i pastori di Avram li rimproveravano per questi loro furti, essi rispondevano: il paese è stato destinato ad Avram ma egli non ha figli, ragione per cui Lot è il suo erede e quindi non si può parlare di furto. - Però è scritto che gli abitanti del paese erano allora i Kenà'anei e i Perizei (Cap. XIII v. 7) e quindi Avram non poteva darsene ancora il padrone».

Queste osservazioni riportate da Rashì ci riconducono alla mente la concezione nazionale-territoriale, se si può dir così, secondo la Torà. Dio concede ai popoli la terra secondo i loro meriti, vale a dire che il possesso territoriale è fatto dipendere dalle virtù di ciascun popolo e passa a chi più si dimostri degno della sua libertà e della sua pace. Perciò Avram non otterrà subito il possesso della Terra promessa ma dovrà attendere che le colpe degli Emorei i quali allora abitavano il paese fossero tali da renderli indegni della loro

indipendenza. Rashì afferma anche qui il vero senso del verso quando asserisce che un popolo, prima di perdere il possesso del suo territorio, deve aver raggiunto un certo «grado» di colpe, deve aver «fatto traboccare il vaso» e aver superato un certo limite.

Dopo aver esaminato il carattere dei due principali protagonisti di questa parashà, non è male che ci soffermiamo a considerare qualcuno dei minori protagonisti. Una delle personalità più notevoli è quella di Malkizédeq re di Shalem, che si reca incontro ad Avram per offrirgli «pane e vino» allorché il patriarca ritorna dalla sua felice impresa bellica. Malkizédeq, oltre ad essere re era anche «Sacerdote» o, secondo la traduzione aramaica di Onkelos, era «servitore » del sommo Dio. Non ci deve meravigliare il fatto di incontrare un re sacerdote poiché le storie universali sono ricche di esempi simili. S. D. Luzzatto cita per esempio un verso dell'Eneide: «Rex Anius, rex idem hominum, Phoebique sacerdos». Ciò che meraviglia è piuttosto il fatto che esistessero in quell'età politeistiche credenti nel Dio unico oltre ad Avram. E non si tratta di persone di poca importanza, ma si parla addirittura del sovrano della città che si può identificare con quella che sarà poi Jerushalaim. Ramban crede che vi si debba vedere addirittura un'allusione alle future sorti di Jerushalaim, dove sarebbe stato più tardi eretto il Santuario, e quindi si debba logicamente ammettere che gli antichi abitanti della città sacra alla idea monoteistica, o per lo meno il suo re, fossero già credenti nel Dio unico fin dall'epoca di Avram, dell'uomo cioè che, con la sua fede, aveva compiuto una rivoluzione nel concetto della divinità.

In questa parashà abbiamo la descrizione di un patto che è fra i più originali e straordinari per la forma che assume; il patto suggellato dal fuoco e dal fumo che lambiscono i brani degli animali sacrificati. In mezzo alla scena apocalittica, Dio annuncia ad Avram le oscure età della sua discendenza, la schiavitù che i suoi figli dovranno sopportare finché suoni nell'orologio della storia l'ora della giustizia per le genti di Kenà'an, e Israele entri in possesso della Terra promessa. Si deve veder qui una concezione deterministica della storia? Cioè: crede la Torà che lo sviluppo della storia sia stato già stabilito a priori da una forza e da un destino che l'uomo non può controllare? Non è facile rispondere alla domanda. Da una parte, il fatto che ci troviamo di fronte a promesse tutte concordanti fra loro nel loro spirito e nelle loro previsioni, ci farebbe credere che questa sia la concezione storica della Torà. Dobbiamo però aggiungere subito che le vicende storiche sono determinate a priori soltanto per quanto si riferisce alle loro linee generali, cioè che ci sarà una schiavitù in paese straniero e un ritorno nella Terra promessa, ma queste vicende possono svolgersi nei loro particolari in maniera autonoma ed essere influenzate dalle contingenze. In ogni modo, ed in ambedue

i casi, lo scopo della narrazione non era certamente quello di fare una teoria della storia col precisare lo sviluppo futuro degli avvenimenti, ma, come osservano vari commentatori, era piuttosto quello di promettere al popolo d'Israele la salvezza e la possessione finale di quella che oggi [1947] è chiamata Palestina.

Due cose ancora dobbiamo notare in questa Parashà. Assistiamo per la prima volta ad un cambiamento di nomi. Avram diventa Avraham, e Saraj diventa Sarah. Che significato hanno tali cambiamenti? Si tratta forse della credenza che, cambiando il nome, si cambino anche le sorti di una persona? Ma ci pare che, in questo come in tutti gli altri casi analoghi della Torà, la situazione sia completamente opposta. Infatti ciò che cambia prima non è il nome ma il destino della persona. Avram viene destinato per i suoi meriti ad essere non un alto progenitore (Av Ram), un celebre capostipite di un popolo solo, ma il padre di molte genti (av hamon gojim) e quindi perché il nome suoni più dignitoso e corrisponda meglio al suo nuovo destino e ne riassume il significato diventa, con l'aggiunta di una sillaba, Avraham. Saraj diventa Sarah per dare al suo nome lo stesso significato di progenitrice di una numerosa discendenza. Rashì osserva argutamente che la J tolta a Saraj passerà poi ad ornare di nobiltà il nome di Jehoshua' bin Nun (il successore di Mosè) che nella sua prima fase più modesta si chiamava soltanto Hoshea'.

A proposito della gelosia sorta fra Sarah e Hagar e della rivalità fra il figlio della padrona e quello della schiava, merita osservare che non è raro nella storia biblica il fatto che tocchi ai grandi «giusti» di avere coppie di figli rivali e, di solito, che il più giovane sia il preferito e il più dotato di meriti e di fortune morali; così più tardi fra 'Esaw e Ja'aqov figli di Jizchaq, fra i figli di Ja'aqov e anche, in un certo senso, fra quelli di Josef. Per chiudere, vogliamo osservare che ci siamo imbattuti qui per la prima volta in una personalità (Avram) la quale occupa non una ma più parashot. Sarà quindi bene che chi segue questi brevi commenti si tracci le linee più salienti nel carattere del patriarca, salvo a completarle poi con quanto apprenderà dalla parashà seguente, per farsi così un quadro completo del personaggio e ottenere una descrizione esatta della sua vita.

DOMANDE

1. - *Descrivere il carattere di Avram dando particolare risalto al concetto di Zaddiq.*
 2. - *I rapporti tra Avram e Lot da una parte e gli abitanti di Kenà'an e d'Egitto dall'altra.*
 3. - *La gelosia fra Saraj e Hagar. Come giudicate il loro comportamento?*
 4. - *I «patti» e le «promesse» e le «benedizioni» contenute nella parashà.*
 5. - *Descrivere alcuni usi di guerre dei popoli di quell'epoca.*
 6. - *Quali erano i popoli della Palestina prima degli ebrei? (secondo la parashà).*
 7. - *Chi è che costruisce altari e in quali occasioni? (secondo la parashà).*
-

PARASHÀ IV - WAIERÀ

(Genesi: cap. XVIII v. 1 - cap. XXII v. 24)

Mentre Avraham riposava un giorno sulla soglia della sua tenda a Eloné Mamrè, gli comparvero dinanzi tre uomini che egli invitò a sostare e a ristorarsi presso di lui. Essi accettarono ed Avraham si affrettò ad apparecchiare loro un generoso pasto. Uno degli ospiti, dopo la lieta accoglienza, annunciò ad Avraham che Sarah avrebbe avuto un figlio. Sarah, che ascoltava dietro alla porta, allo straordinario annuncio scoppiò in una risata, poiché, data la sua tarda età, esso le parve uno scherzo.

Quindi i tre ospiti si diressero verso Sedom col doloroso compito di annunciare la distruzione delle città peccatrici. Dio, non volendo nascondere ad Avraham ciò che si disponeva a fare, gli riferì che, avendo ormai deciso di far giustizia contro quelle ree popolazioni, desiderava assicurarsi se le loro colpe fossero veramente tali da meritare l'estremo castigo. Avraham credette suo dovere di coscienza d'intercedere presso la Divina Giustizia e di tentare di salvare le città colpevoli, se una piccolissima parte almeno della loro popolazione fosse stata onesta, se ci fossero stati almeno cinquanta, quaranta, trenta, venti esseri innocenti. Dio promise allora ad Avraham di perdonare alle migliaia di peccatori se avesse trovato fra loro soli dieci giusti.

Nel frattempo, due dei tre forestieri, che vengono nel seguito della narrazione chiamati angeli, si recavano a Sedom, dove trovavano non meno cortese accoglienza da parte di Lot, il quale, con pericolo suo e della famiglia, li difese e li salvò dalle insane voglie della degenerata popolazione. I due angeli comunicavano a Lot la decisione divina di distruggere le città, consigliandolo a partire immediatamente se avesse voluto sottrarre sé e la famiglia alla morte. Lot, dopo un po' di esitazione, partì e si rifugiò nella città che fu poi chiamata Zò'ar, mentre una pioggia di fuoco e di zolfo seppelliva le città della zona. La moglie di Lot, che si voltò lungo la strada, attratta dall'insolito e pauroso spettacolo, fu trasformata in una statua di sale.

Dopo la distruzione delle città, Avraham continuò a peregrinare per la terra di Kenà'an e strinse un patto d'alleanza con Avimèlekh re di Geràr. Un anno più tardi si adempì la promessa dell'angelo e Sarah ebbe un figlio. Avraham aveva allora 100 anni. Il figlio fu chiamato Jizchaq (Isacco), nome che doveva ricordare lo spontaneo riso della vecchia madre all'annuncio della sua nascita.

La gelosia fra Sarah e Hagar prese allora nuovo alimento, e questa volta per colpa del fratellastro Jishmael che, alla vista della antica madre e del tardo rampollo, non risparmiava le sue risa. Per cui Sarah insistè presso Avraham perché si decidesse a cacciare di casa l'ancella ed il figlio poco rispettoso.

Eran passati pochi anni dopo il lieto evento che aveva confortato la vecchiaia di Avraham, allorché Dio volle sottoporre a una dura prova la fede e l'obbedienza del

patriarca, ordinandogli di sacrificargli il giovane, diletto ed unico figlio Jizchaq. Senza alcun dubbio o resistenza, Avraham ubbidì e condusse il figlio, che aveva tanto desiderato ed atteso, verso l'estremo sacrificio. Ma all'ultimo momento, un angelo arrestò la sua mano, e sull'altare fu immolato invece del figlio un agnello comparso d'improvviso all'attonita vista di Avraham. Dopo la superata prova della sua obbedienza e della sua fede, Avraham si stabilì a Beèr-Shèva'.

Riprendendo ad esaminare il carattere di Avraham, dobbiamo ammirare, in questa parashà, la virtù dell'ospitalità di cui il patriarca è campione. Con quale premura e letizia Avraham va incontro agli ospiti e si dispone a servirli: «Avraham corse alla tenda di Sarah e le disse: “*presto, prendi tre seim di farina*”... corse poi presso il bestiame... e si *affrettò* a prepararlo». Questa premura nell'accogliere ignoti viandanti, questa generosa ospitalità sono virtù quasi dimenticate od ignote in questo nostro mondo moderno; ma sono i pregi per i quali è lodata nella storia la figura di Avraham e per cui debbono segnalarsi i suoi figli e discendenti. Nei *Pirké de Rabbi Eliezer* si narra che, fintantoché Jishmael ebbe come moglie una donna straniera, egli dimenticò la virtù dell'ospitalità che doveva aver appreso alla casa del padre; ma quando si separò da quella donna, sposando una ragazza della famiglia paterna, riprese ad osservare quello spirito di ospitalità che era tradizionale nella sua gente. Non minore spirito di ospitalità dimostra Lot, che abbiamo dovuto criticare nella parashà precedente per il suo carattere inerte e passivo, allorché riceve gli angeli venuti a Sedom. All'opposto di lui, gli abitanti di Sedom sono inumani verso i forestieri. Il Midrash è riuscito a descrivere l'odio degli stranieri che infieriva presso quelle genti con colori molto vivaci e realistici. Narra, per esempio, che da quelle parti si pagava un pedaggio per passare il ponte sul Giordano. Per guardare il fiume si doveva pagare il doppio. Se uno straniero veniva ferito in una di quelle risse che facilmente dovevano scoppiare con gli indigeni inospitali, era lui che doveva pagarne i danni. È rimasto famoso nella leggenda ebraica il letto di Sedom, dove gli abitanti della trista città coricavano i forestieri capitati entro le loro mura, tirando o tagliando loro le gambe, secondo che erano meno o più lunghi del letto stesso.

Chi sfigura un po' in questa narrazione è Sarah che, in netto contrasto con Avraham, dimostra così poca fede e così ilare scetticismo alle promesse degli angeli (Cap. XVIII, vv. 12-14). Ramban, meravigliandosi di questa incredulità proprio nella moglie di quel giusto che era Avraham, indulge al piccolo difetto, osservando che soltanto Avraham aveva potuto capire, grazie alla sua sapienza, che quei tre uomini erano angeli e non semplici mortali. Per Sarah essi erano invece uomini qualunque, ai quali non era obbligata a prestar fede quando annunciavano un evento così anormale. Sforno aggiunge che Sarah doveva aver considerato le parole dell'angelo come un semplice augurio e quindi vano e

irrealizzabile. Tutte queste attenuanti non bastano però a spiegare la ragione per cui Sarah poi mentisse, asserendo di non aver riso e quindi negando il suo comprensibile, femminile scetticismo, come un bambino che tema il suo superiore. Non è inutile paragonare tale comportamento di Sarah con quello della moglie di Mandach e madre di Sansone, allorché (Giudici, cap. XII), all'analogo annunzio che le viene fatto da un angelo, ella dimostra una aurea semplicità e una fede assoluta, di gran lunga superiore a quella dell'antica madre.

Uno dei passi fondamentali della parashà, e forse uno dei più importanti e caratteristici per il pensiero biblico, è quello nel quale Dio, prima di decidere la distruzione di Sedom e 'Amorà, si domanda: «Dovrei io celare ad Avraham quello che sto per fare?» (Cap. XVIII, v. 17). Dunque Dio vuol tenersi in continuo contatto con Avraham, se è lecito dir così, per quanto riguarda le sorti degli uomini. Iddio si compiace di preannunziargli i decreti della Sua somma giustizia come farà più tardi con i profeti (cfr. Amos, Cap. III, 7). Per quale ragione? Il testo stesso ce ne dà la risposta: «Avraham è destinato a dar origine ad una nazione grande e potente la quale sarà fonte di benedizione per tutte le genti della terra; giacché Io l'ho scelto affinché raccomandi ai propri figli e alla famiglia che verrà dopo di lui, che seguano la via del Signore, esercitando umanità e giustizia, in modo che Io possa effettuare per lui quanto gli ho destinato», Avraham deve rappresentare nel mondo la coscienza e l'anelito della giustizia e deve educare le genti ad apprezzarne l'esercizio e ad attuarla. Quindi Iddio deve, in certo modo, manifestargli gli atti e le vie della Sua giustizia, come farà più tardi coi suoi profeti, e renderlo persuaso che nulla nel mondo sfugge a questo supremo criterio.

I nostri commentatori danno un'altra risposta a questo problema. Il profeta - essi dicono - deve conoscere in anticipo ciò che sta per succedere nella società ebraica e nel mondo dei popoli onde poter intervenire presso i peccatori e tentare di ricondurli sulla buona strada ed evitare quindi la punizione che essi meriterebbero se insistessero nella loro cattiva condotta. Il testo sembra aderire a questa idea, poiché Avraham tenta infatti di evitare la distruzione delle città corrotte e di far appello alla divina indulgenza; solo che egli non si rivolge ai peccatori ma a Dio stesso pregandolo di risparmiare le popolazioni colpevoli per merito dei pochi «giusti» che debbono trovarsi fra loro. Avraham non è un testimone inerte della giustizia divina, ma un intercessore, come saranno più tardi Mosé e i profeti, e fa appello non solo al diritto di difesa che hanno i rei, ma al senso di pietà che è uno degli attributi del Dio d'Israele.

Il racconto della distruzione di Sedom e di 'Amorà ci richiama in un certo senso alla memoria un altro atto di severa giustizia contro i rei, cioè quello del diluvio universale. L'idea fondamentale è sempre quella: quando i peccati raggiungono il colmo, la distruzione è l'unico rimedio possibile. Ora però non la

distruzione di tutta l'umanità, perché Dio ha già promesso a Noach di non ripetere l'universale cataclisma, ma una punizione egualmente severa e radicale.

Altri punti rimangono per noi oscuri nel racconto biblico. Per quale ragione, per esempio, Lot si limita a cercar rifugio nella città di Zò'ar, la quale, essendo vicina al luogo della catastrofe, non doveva certamente essere molto sicura? Rashì vuole scoprire nel nome di Zò'ar, che indica piccolezza, un cenno alla relativa gravità delle colpe da quella sua popolazione, ragione per cui era probabile il perdono e quindi la salvezza. Le piccole città di campagna sono per lo più sede di popolazioni più oneste. Perché poi la proibizione fatta a Lot ed ai suoi di voltarsi indietro ad osservare lo spettacolo delle città in fiamme? E perché la moglie sua viene trasformata in una statua di sale? Le ipotesi sono varie. Sforno dice molto semplicemente che, se si fosse voltato a guardare dietro di sé, avrebbe perduto un tempo prezioso, e la pioggia di fuoco e di zolfo che irrompeva su Sedom lo avrebbe raggiunto anche a lui. Rashì ritiene che Lot avesse anch'egli le sue colpe come gli altri abitanti di Sedom e che, se fu salvato, lo doveva ai meriti di Avraham e quindi non era giusto che egli contemplatesse da lontano l'eccidio di quella gente fra cui avrebbe meritato di trovarsi. Ma per quanto abbiamo notato alcuni difetti nel carattere di Lot, quale risulta dalla narrazione, non pare che egli fosse così grande ed incorreggibile peccatore e non avesse anche qualche virtù. La popolazione di quei paesi non sembra avesse esercitato così infausta influenza su di lui; egli si dimostra ospitale e fiero difensore dei suoi ospiti contro la perfidia degli indigeni, anche con pericolo proprio e dei suoi. Un'altra risposta è data da Ramban, il quale osserva quale avrebbe potuto essere sui fuggiaschi l'effetto psicologico prodotto dalla vista del cataclisma. Spesso la paura e l'impressione che fa la vista di un malato grave o di un fenomeno terribile come quello di Sedom e di 'Amorà ha un effetto grave quasi quanto la malattia e il cataclisma stesso. Si tratterebbe di un fenomeno di suggestione con cui Ramban tenta di spiegare, per così dire, scientificamente e razionalmente, il fenomeno che arrestò sulla strada della fuga la moglie di Lot.

Dobbiamo ora, tralasciando altre osservazioni, soffermarci in special modo sul sacrificio d'Isacco. È necessario anzitutto chiarire il concetto di «prova». («Ora, dopo queste cose, Dio mise alla prova Avraham», Cap. XXII, v. 1). Questo di «mettere alla prova» gli spiriti degli uomini è un fatto non infrequente nella Bibbia. In Deuteronomio, Cap. VIII, v. 2, Mosè ricorda al popolo che la sua permanenza nel deserto per quarant'anni e i disagi e le pene allora sofferti non erano stati che un modo di metterlo alla prova, idea che viene ripetuta sotto altra forma in Giudici, Cap. II, v. 22; in Deuteronomio, Cap. XIII, v. 4, parlando dei falsi profeti che inciteranno gli Ebrei a seguire altri dei, si dice che sarà questa una «prova» a cui Dio porrà la loro fede e la loro obbedienza.

Ramban spiega il concetto di «prova» in questo modo: L'uomo - egli dice - è assolutamente libero di compiere una certa azione o di non compierla, a suo beneplacito, dopo averla pensata. Dio lo mette alla prova, imponendogli di

passare dall'idea all'atto, perché egli meriti il premio dell'azione compiuta e non soltanto il premio della buona intenzione. Dio, conoscendo l'intima virtù del giusto, sa in anticipo che esso adempirà al suo volere; desiderando perciò far risaltare questa sua virtù, lo mette alla prova, mentre non mette alla prova i malvagi che non gli ubbidirebbero. Tutte le prove narrate nelle pagine della Bibbia non sono imposte che a beneficio della persona che ne è l'oggetto.

L'idea di Ramban è dunque che sono sempre i giusti e soltanto i giusti ad essere messi alla prova. Giobbe viene messo alla prova e resiste, nonostante le pene e la convinzione della sua innocenza. E Giobbe è un giusto come qui Avraham. La prova da un lato eleva il giusto, lo purifica e lo rinforza nella sua fede; dall'altra è un trionfo, per così dire, per il Signore che mostra al mondo quale sia la forza d'animo dei suoi seguaci, dei suoi giusti. Il Midrash coglie molto bene questo particolare aspetto della questione, paragonando Iddio ad un Re che, dovendo sostenere molte guerre, fosse riuscito a vincerle tutte con l'aiuto d'un valoroso ed eroico capitano. Ma sopravvenne poi una guerra molto ardua. Il Re fece appello ancora una volta al famoso guerriero, perché non si avesse a dire che le vittorie antecedenti erano state delle facili vittorie e delle prove di valore poco serie. Allo stesso modo agì Dio con Avraham. Ed Avraham seppe resistere, glorificando così non solo il suo nome, ma, ciò che più conta, il nome del Signore.

Dal racconto risalta la mirabile forza d'animo di Avraham. Rassegnato ma deciso, prepara l'asino al viaggio, taglia le legna per il sacrificio, cammina per ben tre giorni, in preda a chi sa quale orgasmo. Il Midrash fa intervenire nel drammatico episodio un terzo personaggio, Satan, che tenta di tutto per far tornare indietro Avraham e farlo rinunciare alla prova: esso ora lo intimidisce, ora tenta di intenerirlo, ora di fermarlo con la violenza; ma, Avraham non cede e continua il cammino. Interviene allora il figlio, Jizchaq, che, meravigliato, chiede al padre dove sia l'agnello destinato al sacrificio. Il padre sa che l'agnello non esiste e deve quindi dire al figlio una pietosa bugia. Jizchaq è abbastanza grande ormai per non dover intuire il destino che gli è riserbato. Se dunque egli è pronto ad offrire la sua vita al Signore, egli è meritevole di un premio anche maggiore di quello del padre. Ibn Ezra riporta queste osservazioni con un certo scetticismo, concludendo, con maggiore aderenza al testo, che Avraham dovette far forza sulla volontà di Jizchaq.

Più profondo psicologo di Ibn Ezra si rivela il Midrash, secondo il quale Jizchaq avrebbe chiesto al padre: «Babbo, che cosa farete tu e mamma, così soli nella vostra vecchiaia?». E Avraham, facendosi forza, risponde: «Colui che ci ha consolato fino a questo momento, ci consolerà fino alla nostra morte». (Tanchumà). E dobbiamo ammettere che Avraham avrebbe molto più volentieri sacrificato sé stesso, e che la morte del figlio imponeva al suo cuore di padre un sacrificio molto ma molto maggiore.

Il sacrificio però non viene, naturalmente, eseguito. La mancata, anzi la vietata esecuzione, ha un'importanza somma nella storia. Il sacrificio dei figli era molto diffuso in quelle epoche; è particolarmente famoso l'uso di alcuni dei popoli antichi di immolare i primogeniti al dio Mòlekh (Molocco). Come nella lotta contro l'idolatria in genere, anche in questo caso la persona e l'azione di Avraham assumono un significato rivoluzionario. I sacrifici umani sono condannati quali atti di barbarie. Dio arresta la mano di Avraham e gli addita l'agnello che sostituirà ancora per lunghi secoli l'uomo, finché la preghiera verrà a sostituire il sacrificio cruento.

La tensione suscitata dal racconto si placa. Subentra nella narrazione una atmosfera di calma e vi si parla dei figli dati da Milkà a Nachor, fratello di Avraham. Essa richiama alla mente alcuni versi di Milton (in «*Samson Agonistes*»^{*}): «Egli (Dio) ha congedato suoi servitori con un nuovo acquisto di vera esperienza ch'essi hanno tratto dal grande evento, con pace e consolazione, con calma di spirito, dopo che è spenta ogni passione».

DOMANDE

- 1 - *L'ospitalità quale caratteristica della famiglia di Avraham.*
 - 2 - *Sarah e la moglie di Lot. Che cosa hanno in comune?*
 - 3 - *Perché Avraham vorrebbe salvare Sedom? Dove si ritrova nella Torà un concetto della giustizia analogo a quello di Avraham?*
 - 4 - *Avraham e i suoi conterranei messi a confronto con Lot e i suoi vicini.*
 - 5 - *La rivalità fra Jizchaq e Jishmael.*
 - 6 - *Il significato del sacrificio d'Isacco.*
-

^{*} Sono le parole finali della tragedia sulla morte di Sansone che si può trovare qui:
https://www.dartmouth.edu/~milton/reading_room/samson/drama/text.shtml

PARASHÀ V - CHAJÈ SARAH

(Genesi: Cap. XXIII - Cap. XXV v. 18)

Sarah moriva all'età di 127 anni. Avraham, dopo averla pianto, si rivolse ai figli di Chet, che abitavano il paese, per ottenere da loro un terreno ad uso di sepoltura. Gli abitanti Chevron si dimostrarono disposti a concedergli che egli desse riposo alla sua cara morta nel migliore dei loro sepolcri. Avraham rifiutò la gentile offerta e chiese che gli si concedesse l'acquisto della grotta di Makhpelà, che pagò ben 400 sicli di argento al suo proprietario Efron figlio di Zòchar.

Quindi Avraham decise di mandare il suo vecchio e fedele servo al paese nativo per scegliere una compagna al figlio Jizchaq, poiché non voleva che egli sposasse una donna di Kenà'an, né che ritornasse alla terra che egli aveva definitivamente abbandonato. Lo schiavo, con dieci cammelli e con ricchi doni, partì per Aram-Naharajim (Mesopotamia), verso la città di Nachor, fratello Avraham. Giunto in vista della città, si fermò coi suoi cammelli presso il pozzo, in attesa che le ragazze del luogo venissero, come solevano, ad attingere acqua. E pregò Dio, l'Iddio del suo padrone, di aiutarlo nella difficile scelta: la ragazza destinata al figlio del padrone sarebbe stata quella che gli avrebbe offerto gentilmente dalla sua brocca dell'acqua per lui e per i suoi cammelli. Aveva appena terminato la sua preghiera, allorché giungeva al pozzo la giovane Rivqà (Rebecca) figlia di Betuèl, figlio Nachor e nipote di Avraham. Alla domanda rivolta dal servo, la ragazza si affrettò ad attingere acqua per lui e per i suoi cammelli. In segno di gratitudine, lo schiavo le offrì in dono un pendente d'oro e due braccialetti e, informatosi di chi fosse figlia e se avesse modo di dargli ospitalità presso i suoi, ebbe la gioia di sapere che la giovane gentile era della famiglia di Avraham e che in casa sua c'era posto, per lui e per la sua carovana. Mentre il servo ringraziava Dio per aver così amorevolmente guidato i suoi passi, la ragazza correva dalla mamma per raccontarle quanto le era accaduto alla fonte; dopo di che il fratello Lavàn (Labano) usciva in fretta incontro al forestiero e gli offriva ospitalità nella casa già pronta ad accoglierlo. Richiesta quindi la mano Rivqà per il suo padroncino ed ottenuto il consenso della ragazza, ripartì con la sposa per far ritorno presso Avraham.

L'incontro fra i due fidanzati avviene per romantica coincidenza, in campagna, dove Jizchaq era andato a passeggiare sul far della sera. L'amore per Rivqà confortò il dolore provato da Jizchaq per la morte della madre.

Avraham moriva a 175 anni dopo una vegeta vecchiezza e dopo una vita ricca di prove e di fede. Fu sepolto dai figli Jizchaq e Jishmael nella grotta di Makhpelà, presso la moglie. La parashà si chiude con la genealogia di Jishmael, l'altro figlio di Avraham, e delle regioni occupate dai suoi discendenti.

La morte di Sarah apre uno spiraglio su quelli che dovettero essere i rapporti e la situazione di Avraham verso gli abitanti del paese in cui era immigrato. Anche se essi nutrono massimo rispetto per il patriarca, pure egli non cessa di essere un forestiero. Gli altri abitano una terra che è loro, hanno proprietà terriere, hanno un luogo destinato ad accogliere i loro morti. Avraham non possiede neppure un palmo di terra e deve chiederlo ai vicini, se vuole dare sepoltura alla pianta consorte. Egli non è un cittadino di Kenàan. È soltanto un pellegrino (ger) e un avventizio (toshav). Come venivano considerati dai popoli antichi questi forestieri? Come venivano trattati di solito dagli abitanti «fissi» dei vari paesi? La storia degli Ebrei in Egitto mostrerà quali fossero i rapporti che correavano tra le popolazioni «stabili» e quelle nomadi, rapporti non sempre cordiali. Avraham è trattato con grande rispetto e quasi con affetto dai figli di Chet, i quali fanno a gara per offrire una onorata sepoltura fra le tombe dei loro cari alla morta sposa del patriarca. Il colloquio fra Avraham e i signori del paese è di una rara gentilezza e reverenza, sì che fa ritenere che fra quelle primitive genti asiatiche si fosse raggiunto un alto grado di umana civiltà.

Il luogo dove fu sepolta Sarah è una grotta vicino a Chevron in un luogo denominato Makhpelà. I commentatori discutono intorno al nome e al suo significato ed alcuni giungono fino ad affermare che nella stessa caverna era stato sepolto Adam, il progenitore degli uomini. Anche oggi si indica a grotta Makhpelà in una località vicino a Chevron.

L'episodio centrale di questa parashà è il viaggio del servitore di Avraham che va a cercare la sposa per Jizchaq nella terra degli avi, presso la famiglia paterna. Perché Avraham manda il servo così lontano? Non poteva scegliere la compagna di Jizchaq fra le ragazze del paese, fra le figlie di Chet, una di quelle famiglie che si erano mostrate tanto gentili nei suoi riguardi quando chiedeva un terreno per la tomba di Sarah? Sforno osserva che Avraham essendo molto ricco, le ragazze del luogo avrebbero sposato suo figlio solo per la sua ricchezza, o qualche disonesto padre avrebbe potuto corrompere il servo, perché scegliesse qualcuna delle sue figliuole. Non dobbiamo dimenticarci che, nonostante la cortesia degli abitanti, era quella una popolazione di idolatri, con la quale Avraham non voleva imparentarsi. Era estremamente pericoloso, per il destino morale dei suoi discendenti, dare all'unico suo successore ed erede della sua missione una moglie pagana. La storia ebraica è ricca di tali casi, in cui le mogli straniere inducono gli Ebrei all'idolatria. Una donna proveniente dalla sua famiglia e dal suo paese sarebbe stata certo migliore e più fedele sposa del figlio.

Ramban riporta a questo proposito una discussione avvenuta fra R. Meir e R. Jehudà. Il primo sosteneva che Avraham non aveva avuto figlie femmine, ciò che era stata per lui una fortuna, perché avrebbe dovuto darle in moglie ad idolatri, tanto se le avesse sposate in Kenà'an quanto se le avesse mandate in Aram-Naharajim, sicché, data la situazione di dipendenza della moglie dal marito, la discendenza di Avraham

ne sarebbe stata corrotta. Da ciò deriva l'importanza che hanno i figli maschi per la conservazione di quello che potremmo chiamare «l'ideologia familiare».

Il fatto che Avraham scelga uno schiavo per commettergli il delicato incarico può suscitare una certa meraviglia. Noi siamo abituati a considerare gli antichi schiavi come esseri privi di dignità e di diritti umani, quasi come macchine. E tale era infatti la posizione dello schiavo presso tutti i popoli. Non così presso gli Ebrei. Oltre all'esempio presente ce ne offre un altro il primo libro delle Cronache, al Cap. II, v. 34-35: «Sheshan non aveva figli maschi, ma solo femmine; Sheshan aveva uno schiavo egiziano, di nome Jarchà'. Sheshan diede sua figlia in moglie al suo schiavo Jarchà'...». Nei Proverbi (Cap. XVII, v. 2) si sentenzia in tono decisivo e categorico: «lo schiavo intelligente predomina sul figlio svergognato ed avrà la sua parte di eredità con gli altri fratelli». Dunque in questo, come in tanti altri campi, gli antichi Ebrei concepivano la personalità umana in modo superiore al concetto che ne avevano le altre genti.

Interessantissimo per penetrare i costumi di quelle antiche età e paesi è il racconto dello schiavo di Avraham, allorché giunge nella città di Nachor. Notiamo che in quella città si trovava un pozzo fuori o quasi fuori dell'abitato. Gli abitanti, anche i più ricchi, non mandavano gli schiavi o le ancelle ad attingere l'acqua, ma erano le loro giovani figlie che ci andavano personalmente. Rivqà, come dice lei stessa, era di ricca famiglia, eppure non si vergognava di andare colla brocca sulla spalla ad attingere l'acqua al pozzo lontano dall'abitato. Lo schiavo di Avraham doveva conoscere quegli usi, e quindi gli era lecito sperare che avrebbe incontrato proprio presso il pozzo la giovane desiderata. Egli però aveva chiesto a Dio un provvidenziale aiuto ed un segno: la ragazza gentile che gli avesse offerto da bere per lui e per i suoi cammelli sarebbe stata la sposa predestinata. Ma tale gentile fanciulla poteva non appartenere per caso alla famiglia di Avraham. Ma poiché Avraham non voleva per nuora che una ragazza della sua famiglia, la prova chiesta dallo schiavo sembrerebbe inutile. Questo problema è stato avvertito da Ibn Ezra con la sua solita acutezza. E non si tratta di una pura sottigliezza. È questo un problema di carattere generale. I «segni» e le «prove» chiesti dagli uomini a Dio nella Bibbia, non possono essere semplici fenomeni sovranaturali o comunque miracolosi, per cui sia lecito a chiunque chiedere un segno qualsiasi, come una in fiaba. I «segni» della Bibbia sono sempre aderenti alla realtà della vita, sono fenomeni che possono verificarsi nei quotidiani e comuni rapporti. Ibn Ezra osserva che lo schiavo confidava nella preghiera di Avraham, ed era sicuro che sarebbe stata esaudita e che il segno da lui chiesto era il più infallibile di tutti, perché egli non conosceva famiglia più ospitale di quella di Avraham e quindi quella giovane che avesse dato prova di tanta cortesia non poteva non appartenere alla famiglia del padrone.

Tanto secondo Ibn Ezra quanto secondo Rashì (al v. 21) lo schiavo non si sarebbe certo contentato della prova di ospitalità data dalla ragazza, ma avrebbe

rifiutato una giovane che, pur essendo gentile, fosse risultata estranea alla famiglia di Avraham.

La gentilezza e la grazia di Rivqà, quali vengono descritte nel testo, pare siano inadeguate, per i commentatori, alla nobile figura della ragazza. E quindi la cingono di una superiore aureola, come di leggenda. In Bereshit Rabbà si narra che, mentre tutte le altre giovani dovevano inchinarsi per attingere l'acqua, per Rivqà era l'acqua stessa che, salendo, giungeva sino a lei, perché potesse comodamente e senza sforzo riempire la sua brocca.

Nel resto del racconto vengono descritti con pochi efficaci tratti gli usi dell'epoca. Abbiamo così lo schiavo che cinge i braccialetti al polso di Rivqà, Jizchaq che va a diporto per i campi sul far della sera, Rivqà che alla vista del giovane si copre la testa e «cade» dall'asino o meglio, secondo Onkelos, si china con atto di gentile omaggio al suo marito e signore. Jizchaq ci appare sotto una luce di poesia quasi romantica, quando va a spasso per i campi nel mite tramonto, solo, coi suoi ricordi, coi suoi pensieri e forse con l'attesa inconsapevole della sposa che deve giungere dal paese lontano, dove vissero gli avi. Oppure, come dice Sferno con non minore senso di poesia: «era uscito dalla strada per aprire il suo animo a Dio nei campi tranquilli e solitari, dove non poteva essere disturbato dai viandanti». È la prima volta che Jizchaq agisce da solo ed è la prima nota positiva ed originale del carattere del secondo patriarca il quale ha, in genere, molto meno risalto del padre Avraham e del figlio Ja'aqov.

DOMANDE

- 1 - *Usi funebri dell'epoca di Avraham.*
- 2 - *In che differiscono gli abitanti stabili dal «ger we-toshav»?*
- 3 - *I rapporti di Avraham con i suoi vicini in base a Lekh-Lekhà, Wajerà, Chajé Sarah.*
- 4 - *Perché Avraham manda il servo nella sua terra natia per cercar moglie al figlio?*
- 5 - *Usi riguardanti gli ospiti.*
- 6 - *Per quali virtù viene prescelta Rivqà?*
- 7 - *Usi nuziali dell'epoca.*

PARASHÀ VI - TOLEDOT

(Genesi: Cap. XXV v. 19 - Cap. XXVIII v. 9)

Jizchaq ebbe da Rivqà due figli gemelli. 'Esaw (Esaù), rosso e peloso, nacque per primo. Dopo di lui venne alla luce il fratello Ja'aqov (Giacobbe), nell'atto di trattenere per il calcagno il fratello che l'aveva preceduto. Fatti adulti, 'Esaw si compiaceva di andar alla caccia per le campagne, per cui divenne il prediletto del padre, mentre Ja'aqov amava la pacifica tranquilla vita della tenda e perciò fu caro alla madre Rivqà.

Un giorno 'Esaw, tornato stanco ed affamato dalla caccia, capitò nella tenda di Ja'aqov mentre questi si era preparato un piatto di lenticchie. Alla domanda del fratello che gli cedesse una parte del suo pasto frugale, Ja'aqov acconsentì, chiedendo però in cambio delle lenticchie la sua rinuncia alla primogenitura e, poiché 'Esaw non teneva in alcun conto quel suo privilegio, il cambio fu fatto senza difficoltà e a cuor leggero.

Jizchaq fissò la sua residenza nei pressi di Geràr. Fu quello un periodo materialmente molto prospero della sua vita, turbata però da periodici conflitti con le genti del paese, sia per causa dei pascoli che per causa dei pozzi che i suoi servi riuscivano ad aprire nelle campagne assetate per abbeverare le numerose greggi, e che gli altri ricoprivano. Le cose si aggravarono a tal punto che il monarca del luogo invitò Jizchaq ad allontanarsi, poiché la sua prosperità non solo aveva suscitato l'invidia degli abitanti, ma gli pareva oltre a tutto pericolosa. Trasferitosi così più a sud, a Beèr Shéva', il Re di Gerar si recò personalmente da lui insieme col capo dell'esercito per ristabilire un durevole patto di pace fra le due genti. 'Esaw, constatata la contrarietà dei genitori verso le ragazze del luogo, e per non esser da meno del fratello, si recò presso la famiglia di Jishmael e ne trasse in moglie una sola sua cugina, aggiungendola alle due donne chittite che aveva già sposato con grave dolore dei genitori.

Così, in mezzo a queste vicende, ora tristi ora liete, passò la vita di Jizchaq; poi venne la vecchiaia e, colla vecchiaia, la cecità.

Sentendo che la sua fine si avvicinava, desiderò dare l'estrema benedizione al figlio primogenito e prediletto 'Esaw. Lo pregò quindi di andare a caccia e di apparecchiargli un po' di quella selvaggina che tanto gli piaceva, dopo di che gli avrebbe dato la sua benedizione. Mentre 'Esaw usciva per adempire al desiderio del padre, Rivqà, che aveva udito tutto il colloquio, volendo che la benedizione toccasse a Ja'aqov, gli ordinò di sostituirsi al fratello. Ja'aqov tentò invano di resistere, ma poi finì coll'obbedire. Rivqà rivestì Ja'aqov dei migliori vestiti di 'Esaw. Gli ricoprì le mani e il collo con le pelli dei capretti perché il padre credesse che fossero le pelose carni del primogenito. Non senza qualche sospetto, provocato dalla rapidità con la quale il presunto 'Esaw aveva cacciato ed apparecchiato la selvaggina, ed anche dal diverso timbro di voce del figliolo, ma rassicurato al contatto delle mani, Jizchaq benedì il figlio. Come questi usciva,

sopraggiungeva 'Esaw che, resosi conto di quanto era avvenuto, pianse, gridò, si disperò, invocando anche lui la sua benedizione. Dopo un attimo di profondo smarrimento, il padre lo benedì, augurandogli che la terra coi suoi pingui prodotti e il cielo colla sua rugiada fossero propizi anche a lui e gli predisse una vita di battaglie e di servitù alla quale sarebbe poi succeduta un'era di libertà.

Siccome pare che 'Esaw profferisse minacce di vendetta contro il fratello, Rivqà consigliò Ja'aqov di partire dal paese. A Jizchaq fu fatto credere da Rivqà che sarebbe stato sommamente opportuno che Ja'aqov si allontanasse, perché non avesse a sposare, come era accaduto all'altro figliuolo, una delle ragazze del paese. Jizchaq lo chiamò, ordinandogli di recarsi a Paddan Aram, presso la famiglia materna, e di prendere in isposa una delle figliuole di Lavàn suo zio. Dopo aver ricevuto dal vecchio padre nuove benedizioni ed auguri, Ja'aqov si mise in viaggio.

Una prima questione che dobbiamo porci leggendo questa parashà è quella che riguarda il carattere dei due gemelli, dei due fratelli rivali. È singolare il fatto che la Torà attribuisca così grande importanza ai caratteri fisici e all'aspetto esteriore dei due protagonisti. 'Esaw, rosso e peloso, viene messo a contrasto col fratello, che dovette avere più gentile aspetto. Saremmo quindi indotti a pensare che debba esistere qualche corrispondenza e qualche rapporto fra la fisionomia dei due fratelli ed il loro intimo carattere. 'Esaw è rosso, segno che sarà sanguinario, dice il Midrash. Non sempre però nella Bibbia chi è rosso è sanguinario. Anche David (I° Samuele, Cap. XVI v. 12) è rosso, ma è però bello e gentile, e di animo generoso e dedito non solo alle opere di guerra, ma anche alle nobili arti della poesia e della musica. È certo, comunque, che 'Esaw deve essere stato molto più rozzo e violento di Ja'aqov. Lo dimostra il suo piacere per la caccia, che ci ricorda l'antico Nimrod, e il suo proposito, fortunatamente platonico, di vendicarsi del fratello.

Al contrario di lui Ja'aqov è più mite e «civile». Il Midrash ritiene che i due fratelli avessero caratteri diametralmente opposti ancora prima della nascita, commentando il verso (Cap. XXV, v. 22): «i figliuoli si urtavano l'uno con l'altro nel seno materno». Il Bereshit Rabbà dice che alla madre incinta accadeva talvolta di passare davanti alle scuole ebraiche e ai templi pagani. In vicinanza dei luoghi di studio, Ja'aqov faceva forza per uscire, mentre, in prossimità dei Templi pagani, era 'Esaw che tentava di venire alla luce del mondo. La lotta fra i due caratteri morali, fra le due tendenze antagonistiche, è figuratamente preannunziata in quel verso in forma materiale.

Ma la questione si complica quando si osservi un altro fatto: cioè che Jizchaq prediligeva 'Esaw mentre Rivqà amava Ja'aqov. Come spiegare questa preferenza? Il testo ce ne dà la risposta aggiungendo che il padre amava 'Esaw

perché «*zajid be-fiw*», che, tradotto alla lettera, significa «perché selvaggina era nella sua bocca». Alcuni commentatori ritengono che Jizchaq amasse nutrirsi di selvaggina e ne fosse talmente avido da prediligere il primogenito che gliela forniva continuamente, ma - ci domandiamo - è possibile che la ragione di quell'amore paterno fosse così materiale? Jizchaq si è sempre rivelato come persona di sentimenti delicati. L'abbiamo veduto passeggiare per la campagna al mite tramonto, in quell'ora propizia ai dolci sentimenti e alla fede; lo vedremo poi al campestre profumo che sale dagli abiti del figliuolo osservare che vi si sente l'odore della «campagna benedetta da Dio». Anche la benedizione che dà a Ja'aqov è una delle più idilliache e poetiche, per quanto non vi manchi qualche nota vigorosa di dominio e di severità. È possibile che quest'uomo amasse il proprio figliuolo a preferenza dell'altro solamente perché gli preparava dei buoni piatti di cacciagione? È difficile ammetterlo, se non vi si voglia vedere una specie di riconoscente impulso paterno per il figliuolo che si dimostrava così premuroso nel soddisfare ai suoi innocenti gusti.

Possiamo poi capire come Jizchaq, debole di carattere, piuttosto incline ad un certo sentimentalismo poetico, ammirasse il figlio robusto e rude, che scorreva libero nelle campagne. Non si rendeva conto, come farà il commentatore moralista e psicologo Ibn Ezra, che un cacciatore «è sempre pieno di menzogne, perché per lo più gli animali vengono presi con l'inganno». Forse anzi quelle accortezze aumentavano nella fantasia di Jizchaq l'ammirazione per il figliuolo a cui finirà col predire che sarebbe vissuto «sulla spada» o «per la spada», cioè che la storia della sua gente sarebbe stata una vicenda di imprese belliche.

La rivalità fra i due gemelli trova la sua prima manifestazione nel fatto della primogenitura venduta per un piatto di lenticchie. Per intendere questo episodio, che può parere strano, è bene chiarire molte cose e cioè:

- a) che cosa era quella «primogenitura» che veniva venduta a così piccolo prezzo?
- b) è lecito vendere la primogenitura per un misero piatto di lenticchie?
- c) non sembra che Ja'aqov sfiguri nell'episodio e vi appaia come uno che approfitti della disperata situazione del fratello per imporgli un patto svantaggioso?
- d) se 'Esaw aveva venduto la sua primogenitura, perché poi protesta e si duole quando Jizchaq benedice il fratello, al quale ormai erano stati trasferiti i suoi diritti e privilegi? E perché Ja'aqov si presenta al padre sotto false spoglie e coll'inganno, mentre potrebbe richiedere a viso aperto ciò che gli spetta?

Il primogenito aveva nell'antichità privilegi speciali. Ja'aqov stesso dirà più tardi, nelle benedizioni ai figliuoli (Genesi, Cap. 49, v. 3): «Reuvén che sei il mio primogenito... superiore in rango e superiormente fiero». È probabile come appare pure da Genesi (Cap. 48, v. 18) che al primogenito spettassero benedizioni e riguardi speciali. Secondo Deuteronomio (Cap. XXI, v. 17): si sarebbe trattato non solo di una superiorità morale ma anche di una parte maggiore nella eredità paterna. Evidentemente si trattava talvolta di una eredità cospicua che non poteva essere venduta tanto leggermente per un piatto di lenticchie, come si venderebbe un giocattolo di poco valore.

Varie sono le risposte che si possono dare a questo problema. Una ne dà il testo stesso. «Io sto per morire - dice 'Esaw - e a che mi serve la primogenitura?» (Cap. XXV, v. 32). Infatti la primogenitura acquista un valore reale solo dopo la morte del padre, allorché il figlio gli subentra nel governo della casa e della famiglia. Ma 'Esaw credeva di essere in pericolo di vita, o per la estrema stanchezza e la fame di quell'ora (Sforzo) oppure per causa degli animali feroci che doveva incontrare continuamente andando a caccia (Rashbam). La primogenitura era in ogni modo per lui una cosa di secondaria importanza, ed infatti egli «la disprezzava.» (Cap. XXV, v. 34).

Rashì mette in rapporto l'idea della morte da cui è colto 'Esaw non con la stanchezza o la fame ma colla estrema severità di vita imposta al primogenito nelle sue funzioni di sacerdote della famiglia. Ma non pare che testo si presti a questa specie di escursione nel campo delle norme e dei doveri del primogenito, quale sarebbe avvenuta allora fra i due fratelli.

Secondo Rashbam, Ja'aqov avrebbe acquistato la primogenitura con una somma di danaro ed il piatto di lenticchie sarebbe intervenuto poi quale suggello del patto felicemente concluso. Ma nemmeno questa spiegazione ci pare corrisponda al testo del racconto.

L'episodio delle lenticchie deve essere considerato, secondo noi, sotto un differente punto di vista. La sua essenziale importanza sta nel presentarci «a nudo» il carattere di 'Esaw: rude, impulsivo, impaziente, incapace di contenere gli istinti materiali, sprezzante di ciò che possiede un valore morale. Sì, 'Esaw poteva essere capace di vendere la primogenitura per un piatto di lenticchie.

D'altro canto però si potrebbe osservare che il comportamento tenuto da Ja'aqov non è poi tanto onesto. C'è da parte sua una estrema ambizione, la quale gli fa adottare mezzi poco fraterni e poco virtuosi. S. D. Luzzatto scrive a questo proposito: «Secondo me, Ja'aqov si occupava sempre degli affari della famiglia, mentre 'Esaw mangiava ogni giorno quanto trovava tornando a casa e non si occupava che di caccia, la quale non bastava per le necessità giornaliere della famiglia e non valeva che a procurare a volte un po' di buona carne e a farne una

gustosa pietanza. La famiglia di Avraham era essenzialmente dedita alla pastorizia, per la quale 'Esaw non dimostrava alcun interesse. Ja'aqov, dolente che tutte le cure della direzione familiare fossero sulle sue spalle senza ritrarne alcuna remunerazione, usò l'accortezza di chiedergli in compenso la cessione della primogenitura in un momento di stanchezza, sicché essa rappresentasse il riconoscimento ed il premio delle sue fatiche».

In sostanza ciò vuol dire: la primogenitura dà non solo dei diritti ma anche dei doveri e solo chi adempie a questi nel seno della famiglia può esserne degno, può meritarne l'investitura. Era perciò giusto ed onesto che Ja'aqov richiedesse anche i diritti di primogenito, dato che egli adempiva a tutti i doveri relativi.

L'ultimo dei problemi da noi sollevati riguardo alla primogenitura è senza dubbio il più complicato di tutti. Se il «baratto» era stato combinato e il passaggio era regolarmente avvenuto, perché

- 1) non viene comunicato nulla al padre?
- 2) perché 'Esaw fa conto di essere ancora il primogenito e acconsente a ricevere a tale titolo la benedizione paterna?
- 3) perché Ja'aqov si presenta come «il tuo primogenito 'Esaw"» e non, come era suo diritto, «il tuo primogenito Ja'aqov»?

Per quanto riguarda la prima questione, S. D. Luzzatto risponde che si trattava di un giuramento prestato da 'Esaw a Ja'aqov, secondo il quale il primo avrebbe ceduto fratello la direzione della famiglia dopo la morte del padre, continuando la sua vita lontano dalla casa, in qualche altro luogo; ciò che 'Esaw fece infatti dopo la morte del padre. Se accettiamo questa soluzione possiamo giustificare l'atto di Ja'aqov allorché si recò presso il padre per ottenerne la benedizione e non quello di 'Esaw, che, tacendo o dimenticando lo stato delle cose, insiste con poca onestà nel conservare i diritti che aveva liberamente ceduti.

Esaurita la grave questione, vediamo gli altri minori problemi e, innanzi tutto, terminiamo di tracciare il carattere del secondo patriarca.

Nella vita di Jizchaq si ripetono non pochi episodi che erano già avvenuti durante la vita di Avraham, come, ad esempio, la carestia. Jizchaq, seguendo l'esempio del padre, avrebbe voluto recarsi in Egitto, senonché Dio gli comanda di rimanere nel paese di Kenà'an. Jizchaq ci appare anche meno originale di Avraham, meno dotato di spirito di iniziativa. Anche i suoi rapporti con gli abitanti (i filistei di Geràr) non sono così buoni come erano stati quelli del padre.

Pare che non possedesse quelle capacità per così dire politiche che gli dovevano procurare il rispetto degli stranieri e si ritira dai pozzi occupati dai

servi di Avimelekh, fino a che questi non prende l'iniziativa di recarsi da lui personalmente per stringere un nuovo patto di alleanza. Per Jizchaq la pace vale innanzi tutto, anche a costo di gravi rinunzie.

La natura poetica di Jizchaq si rivela ancora una volta nella benedizione data ai figliuoli. Al profumo campestre degli abiti di 'Esaw indossati da Ja'aqov, dice: «Guarda! l'odore di mio figlio è come l'odore dei campi benedetti dal Signore». I commentatori citano ciò che gli antichi rabbini hanno aggiunto ad ornamento del testo. Rashì dice che si deve trattare di un campo di meli; Sforno riporta l'acuta osservazione degli antichi, i quali si domandavano che cosa sia e da che cosa derivi quel godimento che noi proviamo sentendo un buon odore: «Quale è la cosa di cui gode l'anima e non gode il corpo? non può essere certo altro che l'odore».

La parashà si chiude col viaggio di Ja'aqov per il paese di Aram; per la seconda volta - e sarà l'ultima - la discendenza di Avraham torna nelle terre natie della famiglia per mantenere vivo lo spirito del primo padre. Però già la terza generazione cercherà il suo nuovo destino in Egitto, fra un popolo di idolatri che, anche dall'aspetto etnico, è molto lontano, da quell'«arameo errante» che fu Avraham Avinu.

DOMANDE

- 1 - *Jizchaq continua in tutti i sensi la tradizione di Avraham. È vero?*
- 2 - *I figli prediletti nella Bibbia e la ragione di tale predilezione.*
- 3 - *Perché 'Esaw prende per moglie una figlia di Jishmael e non cerca anche lui una ragazza della famiglia paterna in Aram?*
- 4 - *Diritti e doveri del primogenito.*
- 5 - *Comporre un immaginario dialogo fra Jizchaq e il Re Avimelech.*

PARASHÀ VII - WAJETSÈ

(Genesi: cap. XXVIII v. 10 - cap. XXXII v. 3)

Ja'aqov partì da Beer Shéva' per recarsi a Charan. A un certo punto del viaggio, essendo calato il sole, decise di pernottare dove si trovava e, posata la testa sopra una pietra, si addormentò. E sognò una scala che dalla terra giungeva fino al cielo e lungo la quale salivano e scendevano gli angeli di Dio. In quella visione gli apparve il Signore, che gli promise di accompagnarlo e di proteggerlo e gli rinnovò la promessa, già fatta ad Avraham, di dare ai suoi discendenti quella terra su cui posava. Svegliatosi la mattina dopo, Ja'aqov considerò quel luogo come sacro, come «Casa di Dio e porta del Cielo» e alzò quale monumento la pietra che gli aveva servito da capezzale, chiamando Bet-El (Casa di Dio) quel luogo che, sino ad allora, si era chiamato Luz. Fece quindi il voto di costruire su quel posto stesso e su quella pietra un Santuario e di offrire al Signore la decima dei suoi beni.

Proseguito il viaggio, Ja'aqov giunse in Mesopotamia e si fermò presso ad un pozzo nei dintorni di Charan e lì si incontrò con Rachel (Rachele), che veniva ad abbeverare il suo gregge. Essa lo presentò poi al padre Lavan, presso il quale il giovane nipote rimase per un mese, aiutando lo zio nella sua azienda, dopo di che stabilirono che Ja'aqov avrebbe lavorato sette anni per Lavan, onde ottenere poi in moglie la sua graziosa figlia minore Rachel, della quale si era innamorato. Dopo sette anni, che passarono per Ja'aqov come un baleno, tanto forte era la passione per la sua cugina, Lavan, ingannandolo, gli diede in moglie la primogenita, Leà, «dai languidi occhi», cosicché Ja'aqov dovette obbligarsi a lavorare altri sette anni per meritarsi finalmente la desiderata Rachel.

Ja'aqov, più fortunato del padre e del nonno, ebbe una numerosa prole, da Leà e da Rachel sue spose e da Bilhà, ancella di Rachel e da Zilpà, ancella di Leà. Il primogenito Reuven (Ruben) lo ebbe da Leà, dalla quale nacquero pure Shim'on (Simeone), Levi e Jehudà (Giuda). Nacquero quindi Dan e Naftali, figli di Bilhà e poi Gad e Asher, figli di Zilpà. Da Leà ebbe ancora Jissakhar, Zevulun e Dinà, la unica femmina. Ultimi a nascere furono i figli di Rachel, Josef (Giuseppe) e Benjamin (Beniamino). Dopo la nascita di Josef, Ja'aqov manifestò allo zio l'intenzione di tornare al suo paese. Ma l'attività di Ja'aqov era stata così benefica per lo zio che questi insistette perché rimanesse ancora, offrendogli una mercede. Ja'aqov chiese che, quale compenso al suo lavoro, gli fossero dati, dal gregge dello zio, gli animali dalla pelle macchiata e punteggiata. Il patto, accettato in un primo momento dall'accorto ed interessato zio, fu da questi immediatamente infranto, sottraendo al gregge le pecore dalla pelle bruna e punteggiata, che consegnò ai figlioli perché fossero portate lontano. Ja'aqov dovette ricorrere ad uno stratagemma per

ottenere che i nati dal gregge lasciato in sua custodia avessero la pelle variegata, e rimanessero di sua proprietà.

Così Ja'aqov si arricchì enormemente, suscitando l'invidia dei cugini e il malcontento dello zio.

Considerato questo stato di cose poco piacevole e spinto dal desiderio e dal bisogno della sua indipendenza dopo tanti anni di lavoro, Ja'aqov decise di partire con la famiglia, per tornarsene al paese natio. Caricati i figli e le donne sui cammelli, partì di nascosto con tutte le sue greggi e gli averi accumulati nel lungo soggiorno a Charan. Ad insaputa dei suoi Rachel, partendo, prese dalla casa i Terafim (gli idoli domestici) del padre. Lavan, avuta notizia dell'improvvisa partenza di Ja'aqov, lo inseguì. Raggiuntolo, dopo sette giorni di marcia, ebbe con lui una esauriente spiegazione, dopo di che ristabilirono i loro cordiali rapporti con uno scambievole accordo, simbolizzato, da un mucchio di pietre che lo zio ed il nipote, riconciliati, innalzarono sul luogo che fu chiamato da Lavan *Jegar-Sahadutà* nella sua lingua aramaica e che Ja'aqov tradusse in ebraico con *Gal'ed*. Dopo l'affettuoso congedo che Lavan prese dalle figlie e dai nipoti, Ja'aqov proseguì il suo viaggio e, come alla partenza dalla casa paterna aveva avuta l'incoraggiante visione degli angeli lungo la scala che conduceva al cielo, così anche questa volta «incontrò gli angeli di Dio» lungo la via del ritorno; il luogo dell'incontro fu da lui chiamato Machanàjim.

Fra gli episodi storico-simbolici del viaggio di Ja'aqov, occupa uno dei primi posti l'episodio della scala apparsagli in sonno. Non vogliamo qui discutere quale significato possa avere quella scala, ma sarà bene domandarci che cosa siano gli angeli, e perché fossero comparsi in quel sogno, dato che il testo non attribuisce loro alcuna missione speciale, limitandosi a dirci che «salivano e scendevano». Secondo Ramban, scopo precipuo di quella visione notturna sarebbe stato di far intendere a Ja'aqov che tutto quanto avviene sulla terra è opera degli angeli, che agiscono per ordine di Dio e debbono poi presentarsi al suo cospetto per presentare, a così dire, il rapporto dell'incarico adempiuto. L'idea pare plausibile e corrispondente alla concezione biblica, se pensiamo ai tre angeli presentatisi ad Avraham ed a quelli che, nel libro di Giobbe, si presentano a Dio, dopo aver percorso il mondo. Ma quale è la funzione degli angeli nel sogno di Ja'aqov? Don Jizchaq Abrabanel e Rashì credono che gli angeli avessero un compito relativo al viaggio di Ja'aqov. Secondo Abrabanel, gli angeli che salgono al cielo portano al Signore le preghiere dei mortali, e quelli che ne discendono portano le grazie e le concessioni all'uomo. Il secondo, riferendosi evidentemente al Midrash di Bereshit Rabbà e del Tanchumà, afferma che gli angeli accompagnavano Ja'aqov allo scopo di proteggerlo. Ma poiché gli angeli di un luogo non possono trasferirsi in un'altra terra, giunto che

fu Ja'aqov a Bet-El, gli angeli palestinesi risalirono in cielo e ne discesero quelli che lo avrebbero accompagnato fino a Charan.

Questa rivelazione di Dio a Ja'aqov è unica nel suo genere, dopo il «patto fra i brani» concluso con Avraham, ed è la sola cosa che possa sollevare l'animo di Ja'aqov nell'ora della fuga dalla casa materna verso un paese a lui ignoto. Sicché, svegliandosi poi più fiducioso e più ottimista, fa un voto. Questo voto, come osserva giustamente Ramban, non vuole significare che egli promettesse la sua fede a Dio a patto che Dio mantenesse la promessa fattagli in sogno; ma che egli avrebbe adorato Dio in quel luogo, santificato e chiamato Bet-El, se avesse avuto la grazia di ritornarci.

Notevole è pure il fatto che nel voto di Ja'aqov, si parli del Santuario (Casa del Signore, Bet-El o Bet-Elohim), di cui non si era fatto alcun cenno nel racconto biblico fino a questo punto. Ed è pure la prima volta che si fa menzione dell'uso di offrire la decima al Signore e, a quanto pare, proprio nel luogo del Santuario.

Quando, Ja'aqov giunge a Charan, assistiamo a uno spettacolo che ci ricorda l'arrivo dello schiavo di Avraham alla ricerca di una compagna per Jizchaq. Anche qua abbiamo le greggi che si raccolgono vicino al pozzo, fuori dalla città. Questa volta udiamo parlare di un uso nuovo: quello che tutti i pastori debbano raccogliersi intorno al pozzo prima di incominciare ad abbeverare le greggi perché le pietre che coprivano i pozzi erano troppo grosse e pesanti per poter essere spostate da pochi pastori.

Abbiamo veduto Rivqà recarsi ad attingere l'acqua alla fonte: qui vediamo Rachel che conduce al pozzo le pecore del padre. Al vederla Ja'aqov si commuove e piange di gioia e di consolazione. Secondo Rashì, il pianto di Ja'aqov sarebbe stato provocato dal ricordo dello schiavo di Avraham il quale aveva portato gioielli e braccialetti a quella che poi era stata sua madre, mentre egli giungeva privo di tutto come un mendicante. Il popolare commentatore racconta che Elifaz, figlio di 'Esaw, lo aveva rincorso lungo la strada per ucciderlo, per incarico del padre. Ja'aqov, per salvarsi la vita, aveva dovuto dargli quanto possedeva, ed ora arrivava a Charan senza niente; non gli rimaneva altra speranza che l'ospitalità dello zio.

Caratteristico è il fatto che Ja'aqov si invaghì di Rachel che, a quanto appare dal testo, era ancora una bambina: essa, infatti, abitava ancora col padre, mentre le giovani ragazze stavano (come si narra di Rivqà) con la madre, nella sua «tenda». Se Ja'aqov acconsentì ad attendere ben sette anni prima di sposare Rachel, vuol dire che doveva essere in tenera età quando la conobbe per la prima volta e si permise di baciarla in pubblico appena riconosciuta.

Ja'aqov, come è ancor oggi in uso presso i popoli d'Oriente, avrebbe dovuto «comprare» la moglie. Ma, non possedendo nulla, e poiché doveva far

comodo a Lavan di avere un fido pastore, fu convenuto che Ja'aqov avrebbe effettuato il pagamento non «in contanti», ma, come diremmo oggi, con un certo numero di «giornate di lavoro». Ma Lavan tenterà continuamente e ad ogni occasione di ingannare il nipote, per cui questi dovrà, alla fine, ricorrere agli stessi metodi del suocero-zio, per salvaguardare i propri interessi. Commentando le parole di Ja'aqov a Lavan: «Lavorerò con te per Rachel, la tua figlia minore» (Cap. XXIX v. 18), Rashì si domanda: perché mai Ja'aqov dà tutti questi connotati particolari? Perché sapeva che Lavan era un imbrogliatore. Non sarebbe bastato che egli dicesse: «Lavorerò con te per Rachel», perché Lavan avrebbe potuto fingere di immaginare che si trattasse di un'altra Rachel qualsiasi, per cui aggiunge «tua figlia»; ma poiché Lavan avrebbe potuto cambiare nome a Leà e chiamarla Rachel, Ja'aqov, per estremo scrupolo di precisione, ha detto «tua figlia minore».

Ma tutto ciò non servì perché Lavan lo ingannò lo stesso.

È evidente che Ja'aqov non poteva fidarsi di una persona di quel genere. Se, dopo i lunghi anni di lavoro assiduo, al caldo e al freddo, di notte e di giorno, avesse chiesto una qualsiasi paga, Lavan lo avrebbe potuto accusare di essersi trattenuto illegalmente una parte dei suoi beni. Ja'aqov, chiedendo per sé le pecore punteggiate e variegiate, chiedeva qualche cosa di molto concreto e preciso, che si sarebbe potuto molto facilmente individuare. Lavan avrebbe potuto fare un sopralluogo e constatare la sua onestà. Solo se avesse trovato pecore e capre bianche nel gregge di Ja'aqov, lo avrebbe potuto accusare di furto. Il lettore pedante e fornito di una certa dottrina scientifica, potrebbe obiettare che non si possono ottenere nati di un dato colore mediante lo strattagemma ideato da Ja'aqov, cioè, mostrando alle bestie prossime al parto dei rami intagliati, ma che si dovrebbe piuttosto immaginare che Ja'aqov conoscesse, per pratica, le leggi genetiche dell'allevamento del bestiame, e quindi accoppiasse fra loro gli animali in maniera tale che il carattere ereditario latente (pelle colorata, variegata ecc.), si manifestasse nelle generazioni successive, ottenendo una generazione di cosiddetti «omozigoti», in modo da procurarsi così un ricco gregge. Ciò è possibile, ma non è l'argomento scientifico che ci deve interessare. Ci interessa piuttosto il fatto che Ja'aqov tiene a dimostrare allo zio la sicurezza, che egli ha di sé stesso e dei suoi diritti, e l'onestà sua nell'osservare i patti stabiliti, mentre, al contrario, Lavan è l'uomo che cerca continuamente di ingannare e di sfruttare il nipote con subdole sottigliezze e raggiri degni di un commerciante levantino.

Quando i rapporti fra zio e nipote diventano tali da non permettere più la loro cordiale convivenza, Ja'aqov decide di partire. Il comportamento di Rachel che sottrae i Terafim è più degno del padre che del marito. Perché questo furto? Forse Rachel voleva - come dicono il Bereshit Rabbà e Rashì - impedire al padre

di insistere nelle sue credenze e pratiche di idolatria? O piuttosto - come vuole Rashbam - perché credeva anche essa nella superiore e magica potenza degli idoli e temeva che rivelassero il segreto della sua fuga a Lavan? La seconda ipotesi ci sembra più probabile. Essa va intesa nel senso che Rachel non aveva ancora depresso la mentalità e i costumi a cui era stata avvezza nella casa paterna e non riusciva a seguire la via più sana e più pura che era quella di Ja'aqov. Dato questo residuo di paganità, l'atto di Rachel non può meravigliarci.

Ancora una osservazione: Ja'aqov, più dei suoi padri, si trova durante la vita in conflitto continuo con la gente dei suoi tempi. Da questo conflitto egli esce vittorioso. Dal suo lungo dissidio con 'Esaw e, secondo il Midrash, anche con il figlio di 'Esaw, e durante i lunghi anni trascorsi presso Lavan e fino ai litigi di interessi, alla fuga e alla riconciliazione con lo zio, Ja'aqov vive continuamente in pericolo e in lotta, lotta che verrà forse riassunta e simboleggiata nella prossima parashà con quella specie di duello da lui sostenuto con un ignoto «uomo», prima di entrare nella terra promessa.

Tutta la parashà è un avvincente dramma in cui, fra le aspre lotte famigliari e i conflitti d'interessi, risplende una dolce passione d'amore, che fa sopportare al protagonista fatiche e inganni che sarebbero altrimenti insostenibili. La parashà va letta anche come una opera d'arte grande e attraente nei suoi particolari e nella semplicità e nell'aurea evidenza dello stile.

DOMANDE

- 1 - *I tre Patriarchi e la loro funzione nella storia dell'epoca.*
- 2 - *Qual'è il significato del sogno di Ja'aqov?*
- 3 - *La storia di Ja'aqov, secondo: a) il testo; b) il commento midrashico; c) la letteratura moderna (p. es. «Le storie di Giacobbe» di Thomas Mann). Quali sono le differenze e quali le analogie ?*
- 4 - *I nomi e il loro significato nella Bibbia.*

PARASHÀ VIII - WAISHLACH
(Genesi: Cap. XXXII v. 4 - Cap. XXXVI v. 43)

Tornato in patria, Ja'aqov inviò alcuni messi al fratello 'Esaw per riconquistare la sua amicizia dopo gli anni del distacco. I messi tornarono, comunicando che 'Esaw veniva incontro al fratello con un imponente seguito di 400 uomini. Ja'aqov, temendo che il fratello nutrisse contro di lui cattive intenzioni, divise i suoi uomini e i suoi greggi in due schiere, per salvarne almeno una parte, e pregò Dio di aiutarlo. Poi mandò incontro al fratello i suoi servi con doni cospicui di animali. Fece quindi attraversare alla sua gente durante la notte il fiume Jabboq e, rimasto solo sull'altra sponda, incontrò un «uomo», con il quale dovette lottare tutta la notte, fino allo spuntar dell'alba. Non riuscendo a vincerlo, l'avversario colpì Ja'aqov sull'anca in modo da slogargliela. Poi, prima di congedarsi, l'ignoto essere lo benedì cambiando il suo nome da Ja'aqov in Jisrael (Israele). Ja'aqov raggiungeva la mattina l'accampamento, zoppicando per il colpo ricevuto. Ed è perciò che gli Ebrei non mangiano il legamento situato alla estremità del femore, che è appunto quello che fu colpito dall'uomo misterioso.

L'incontro fra i due fratelli, nonostante i timori di Ja'aqov, fu cordialissimo. 'Esaw abbracciò affettuosamente il fratello e si rappacificò con lui, tornandosene poi al suo paese, a Seir. Ja'aqov, continuando lentamente il suo cammino, come gli permettevano il bestiame e i bambini della carovana, arrivò a Shekhèm e si accampò in vista della città. La giovane figlia Dinà, recatasi a vedere le donne del paese, ebbe una brutta avventura, di cui fu protagonista Shekhèm, figlio di Chamor, signore del luogo. Dopo il triste incidente, Chamor chiese a Ja'aqov la mano della figlia per il principe seduttore, che se ne era invaghito e intendeva farla sua sposa. Intanto i figlioli di Ja'aqov, udito il fatto che recava offesa ed onta alla famiglia, e trovatisi presenti alla postuma richiesta del re, misero come condizione per il matrimonio che tutta la popolazione maschile del luogo acconsentisse a circoncidersi, per far così un sol popolo e rendere legittime le loro unioni. La condizione fu accettata, ma i sudditi di Chamor non avevano ancora ripreso la loro vita normale dopo la circoncisione, che Shim'on e Levi, figli di Ja'aqov, per vendicare l'offesa fatta alla sorella, assalirono la città e fecero strage degli abitanti. L'atto impulsivo dei due figlioli colpì profondamente Ja'aqov, che ebbe nei loro confronti aspre parole di rimprovero, che però non servirono a persuaderli dello eccesso in cui erano caduti.

Dopo di là, Ja'aqov e i suoi si trasferirono a Bet-El, dove egli eresse l'altare che aveva promesso nella notte lontana in cui era partito dalla casa paterna. Là, Dio ripeté a Ja'aqov le Sue promesse e le Sue benedizioni. Mentre proseguivano il loro viaggio verso sud, Rachel moriva di parto, dando alla luce Binjamin, e fu sepolta non lungi dall'attuale Bet-Lechem (Betlemme), in una tomba sormontata da una lapide che Ja'aqov fece erigere in suo onore. Quindi Ja'aqov tornò a Chevron, presso il padre Jizchaq, che dopo poco moriva all'età di 180 anni.

La parashà si chiude con ampie notizie genealogiche intorno ad 'Esaw, all'economia della sua gente e delle successive generazioni, con i loro numerosi clan o tribù, coi loro ducati e regni da cui verrà poi la nazione Idumea.

L'inizio della parashà ci lascia un po' perplessi: Ja'aqov fa i suoi preparativi fra politici e strategici per ingraziarsi il fratello, che viene con il suo seguito di 400 uomini. Quali erano in realtà le intenzioni di 'Esaw? Il racconto non dice se egli avesse l'intenzione di far onorevole accoglienza a Ja'aqov, facendogli passare in rassegna il suo seguito, o volesse invece assalirlo con le schiere agguerrite dei suoi armigeri. Ciò che preoccupava in special modo il patriarca, erano «le madri e i figliuoli». Il fatto che i messi inviati da Ja'aqov ritornassero indietro e il racconto di quanto avevano veduto, sono le uniche cose che ci possono offrire una risposta, e i commentatori si appigliano appunto a questo, arrivando però a conclusioni diverse e poco sicure.

Comunque, sta il fatto che 'Esaw, vedendo Ja'aqov, si comporta con lui da vero fratello e riconosce anche (come afferma Ramban) e sanziona in quell'incontro l'acquisito diritto di Ja'aqov alla primogenitura. Un midrash del trattato Zutà dice che Ja'aqov ed 'Esaw si erano divisi in precedenza il mondo: 'Esaw si era preso per sé la vita terrena e Ja'aqov quella avvenire. Ora, quando 'Esaw vide gli armenti e le ricchezze che Ja'aqov aveva acquistato stando a Charan, gli chiese stupito se era in quel modo che aveva rinunciato alla sua porzione della vita terrena. A quella domanda Ja'aqov avrebbe risposto osservando che quei suoi beni erano quanto Dio gli aveva concesso perché potesse tirare avanti alla meglio in questo mondo. 'Esaw, stupito, pensò che se Ja'aqov era tanto fortunato in questo mondo, al quale aveva in sostanza rinunciato, quanta felicità avrebbe dovuto godere in Cielo, e perciò lo onorò e lo ammirò.

Ora dobbiamo tornare alcuni versi indietro, prima dell'incontro e soffermarci a parlare della lotta notturna sostenuta, da Ja'aqov con «l'uomo» misterioso che poi, sul far dell'alba, lo benedirà e gli cambierà nome. Quale è il significato di questo incontro?

Una risposta a questo problema ha tentato di darcela il Midrash Avkìr secondo il quale l'«uomo» misterioso non sarebbe stato altri che l'angelo Mikhael (Michele) che, non potendo avere ragione del Patriarca, gli avrebbe detto fra l'altro: «Pensa che se sei riuscito a sostenere la lotta contro di me, che sono uno dei più importanti principi del Cielo, non devi avere nulla da temere da parte di 'Esaw».

Dunque, secondo questa spiegazione, lo scopo dello strano duello e la funzione dell'episodio nella vita del Patriarca non sarebbero stati differenti dal

compito degli angeli che erano apparsi in sogno a Ja'aqov allorché fuggiva dalla casa paterna: la loro funzione sarebbe stata cioè quella di assicurare e di dar coraggio al Patriarca nei momenti difficili della sua esistenza. Alla fine del duello, nella benedizione che l'essere misterioso impartisce a Ja'aqov, abbiamo nuovamente un cambiamento di nome. Ja'aqov diventa Jisrael. Abbiamo già avuto occasione di accennare alla questione del cambiamento dei nomi nella parashà di Lekh-Lekhà, concludendo che il nuovo nome sta ad indicare la nuova funzione nella storia e il nuovo destino di colui che lo porta. Allo stesso modo Rashì, seguendo il Bereshit-Rabbà, spiega la ragione per cui l'angelo non vuole rivelare il suo nome a Ja'aqov: «Noi non abbiamo nome fisso - avrebbe detto l'angelo - ma il nostro nome cambia secondo il compito che ci è affidato, secondo l'azione che siamo mandati a fare».

Se applichiamo questo concetto non più agli angeli ma agli uomini, scopriamo che esso coincide perfettamente con l'idea espressa dal testo e ci fa comprendere benissimo le ragioni e lo scopo del cambiamento dei nomi.

Il racconto intorno al tragico episodio di Dinà e di Shekhem ci rivela il carattere insofferente ed aggressivo di Shim'on e Levì, figli di Leà, che anche nella benedizione di Ja'aqov (Cap. 49) saranno messi a contrasto con i più miti figli di Rachel. L'episodio rivela pure, il carattere remissivo e troppo pacifico di Ja'aqov che, alla notizia dello scandalo, non protesta fino al ritorno dei figli dal pascolo (Cap. 34 v. 5). D'altra parte però quei due giovani son poco onesti perché mancano ai patti da loro medesimi offerti e usano l'inganno e la frode per vendicare l'onta patita con la strage di una popolazione incolpevole e inerme. Il problema grave è appunto questo: chi aveva peccato era stato solo il figlio di Chamor; e con quale criterio di giustizia due fratelli uccidono tutti gli abitanti maschi della città? Le questioni sono collegate tra di loro e la risposta è una.

Shechem, figlio di Chamor, aveva peccato; «giustizia storica» voleva che egli fosse punito e che fossero pure puniti gli altri abitanti perché non avevano protestato contro il principe, pur avendo conosciuto la sua colpa. (Un accenno a tale idea c'è in Ramban). Ma Shim'on e Levì, che non sanno trattenere la loro ira e sfogano con violenza i loro sentimenti di vendetta, pur compiendo un atto di «giustizia storica», sono dei peccatori a loro volta e verranno perciò rimproverati e maledetti da Ja'aqov nella sua «benedizione».

Questo concetto di «giustizia storica» è analogo a quello di «giustizia drammatica» in Shakespeare o di «giustizia poetica» secondo la terminologia di Shelley. In Shakespeare vengono puniti anche coloro che sono considerati peccatori solo perché non hanno reagito alle colpe da loro conosciute come, ad esempio, Polonius, Rosencrantz e Guildenstern nella tragedia di Amleto. L'analogia tra le due concezioni è evidente. Solo va notato che la giustizia storica nella Bibbia è applicata alla storia in generale e non a un personaggio isolato o a

un episodio della vita come avviene in un poema o in un dramma. E sta in questo il suo valore più generale e più profondo.

Abbiamo ancora in questa parashà la narrazione della morte di Rachel e di Jizchaq. La morte delle «madri» di Israele ha nella Torà molto maggior risalto che la morte dei «padri». Morta Sarah, abbiamo veduto Avraham comprare la grotta di Makhpelà per darle onorevole e durevole sepoltura e, a questo proposito, il racconto biblico è stato ricco di commoventi particolari. Morta Rachel si parla del monumento sepolcrale eretto dal Patriarca, monumento che si mostra ancor oggi circa a metà strada fra Gerusalemme e Betlemme. L'unica di cui non è descritta la morte è Rivqà. Il Midrash Tanchumà non lascia passare inosservato il fatto e nota in proposito che non c'era nessuno che potesse accompagnarla all'estrema dimora. Infatti Avraham, il suocero, era morto. Jizchaq non poteva uscire di casa causa la cecità; Ja'aqov era partito per Paddan-Aram. Rimaneva solo 'Esaw. Se egli fosse andato ad accompagnarla, per renderle gli estremi onori, la gente avrebbe detto: «Maledetta la donna che ha allattato un tipo come questo»; ed allora che fecero? l'accompagnarono di notte quasi di nascosto, sicché il testo non ha modo o ragione di soffermarsi degnamente sulla sua dipartita.

Lo stesso Midrash orna invece la scomparsa di Rachel con particolari e note di natura che è lecito chiamare «nazionale». Secondo il testo, Rachel era morta lungo la strada che conduceva ad Efrat. Ja'aqov, prevedendo che gli Ebrei esuli in un giorno lontano sarebbero passati di lì sulla via dolorosa della deportazione, la seppellì in quel punto perché la antica madre del popolo potesse intercedere per loro. Il Midrash si riferisce al verso di Geremia (Cap. 31, v. 14): «Una voce si ode nell'altura (Ramà); è un pianto amaro e luttuoso; è Rachel che piange per i suoi figli»... L'antica madre protegge con il suo affetto i lontani e dolenti nipoti.

Il testo della parashà termina con la descrizione della discendenza di 'Esaw. E con la fine di questa parashà ha pure fine la storia dei tre patriarchi. Dalla seguente parashà di Wajeshev in poi, si narrerà la storia di Josef, per quanto la figura di Ja'aqov continuerà a comparire e anche a dominare nel racconto.

I tre Patriarchi, con la loro vita, determinano a priori il carattere del popolo che discenderà da loro. Non per nulla i commentatori, ricercando nei Patriarchi qualche cosa di comune e di specifico che si perpetui poi nella tradizione ebraica, attribuiscono loro l'istituzione delle tre preghiere quotidiane. Avraham avrebbe istituito l'orazione del mattino (Shachrit), Jizchaq la preghiera del mezzogiorno (Minchà) e Ja'aqov' la preghiera della sera (Arvit). Noi vorremmo esaminare quello che tre patriarchi hanno di comune fra loro, in linea più generale, e cioè vorremmo domandarci perché essi sono veramente dei

«patriarchi». Ricordiamo le rivelazioni che Dio fa a tutti e tre e le Sue relative promesse; ricordiamo come la terra di Kena'an sia posta al centro delle loro aspirazioni e delle loro speranze, ricordiamo soprattutto l'affanno per la giustizia e la pace che essi sognano per sé e per i propri vicini. Ma insieme a quello che essi posseggono di comune, sarà bene ricordare anche le caratteristiche speciali che differenziano l'uno dall'altro. Avraham ha in complesso una vita più pura e più facile degli altri, nonostante le prove che gli vengono imposte. Jizchaq non ha importanza e rilievo storico come il padre e come il figlio. Tutta la sua vita non rappresenta in fondo che una preparazione a quella avventurosa e travagliata di Ja'aqov, al quale spetta il merito e la gloria di dare il proprio nome (Benè Jisrael) alla discendenza, al popolo numeroso e benefico per le sorti del mondo, che era stato preannunciato e promesso al primo Patriarca. Possiamo dire che, come le prime due parashot sono una prefazione alla storia del mondo e dell'umanità, così quelle che vanno da Lekh-Lekha a Wajishlach sono una preparazione alla vita ed alla storia del popolo di Israele.

DOMANDE

- 1 - I tre Patriarchi. Analogie e differenze.*
- 2 - Quali usi e tradizioni ebraiche risalgono ad epoche anteriori a quella di Mosè? E come vengono giustificati?*
- 3 - Perché 'Esaw si riconcilia con Ja'aqov mentre, prima che questi partisse dalla casa paterna, lo voleva uccidere?*
- 4 - Quali dei figli di Ja'aqov si distinguono dagli altri per le loro azioni e il loro carattere sino da questa parashà?*
- 5 - Rapporti fra le popolazioni nomadi e quelle stabili in base ai dati della Torah.*
- 6 - Come giudicate gli abitanti di Shekhem?*

PARASHÀ IX - WAJESHEV
(Genesi : Cap. XXXVII v. I - Cap. XL v. 23)

Ja'aqov, tornato alla casa paterna, si stabilì nel paese di Kenà'an. Josèf, il figlio prediletto, che aveva allora diciassette anni, attendeva al pascolo con i figli di Bilhà e Zilpà. Le relazioni tra i fratelli non pare fossero molto cordiali. Josèf faceva spesso dei sogni che rivelavano agli invidiosi fratelli la sua ambizione e suscitavano il loro malanimo. Una volta, essendosi Josèf recato a visitarli per conto del padre nelle campagne dove pascolavano, essi lo presero e lo gettarono in un pozzo per fortuna secco; poi lo vendettero ad una carovana di Ismaeliti che trasportavano sui loro cammelli le loro merci preziose in Egitto. Josèf fu portato dagli Ismaeliti in Egitto e venduto a Potifàr, ministro del Faraone.

I fratelli recarono quindi al padre la veste di Josèf intrisa di sangue, per far credere a Ja'aqov che egli fosse stato dilaniato da una belva.

Il testo passa quindi a narrare le vicende occorse a Tamàr, nuora di Jehudà, che, morta il marito e il cognato che la aveva susseguentemente sposata, ebbe figli da Jehudà stesso.

Riprendendo quindi la storia di Josèf, si narra come incontrasse il favore di Potifàr, che lo nominò sovrintendente alla sua nobile casa. La moglie di Potifàr, accesa da impudica passione per il giovane straniero, non essendo riuscita nel suo colpevole proposito, lo calunniò presso il marito e lo fece mettere in prigione. Ma anche in prigione Josèf si fece benvolere e, avendo avuto l'incarico di sovrintendere ai carcerati, ebbe occasione una volta di spiegare alcuni sogni che avevano fatto in una notte medesima il panettiere e il coppiere del Faraone, detenuti in quella prigione stessa. Egli predisse così la condanna a morte al panettiere e la liberazione e la reintegrazione nella sua carica al coppiere. Quest'ultimo, che aveva fatto sperare a Josèf di intercedere per lui presso il Faraone, non appena però fu liberato si dimenticò della promessa.

Nel libro della Genesi abbiamo avuto occasione di intrattenerci sull'importanza e sulla funzione che i sogni ebbero nella storia dei personaggi che ne furono oggetto. Nella vita di Josèf i sogni cambiano aspetto e servono piuttosto a rappresentarci il carattere del presuntuoso, vanitoso, ambizioso giovanetto, che la predilezione paterna aveva accarezzato e lusingato. Josèf racconta ai fratelli ed al padre i suoi sogni, secondo i quali fratelli e genitori si sarebbero inchinati a lui in atto di devozione, come si fa ad un re. Ja'aqov lo rimprovera. Per quale ragione? Da una parte Ramban e Sforno pensano, molto giustamente, che quanto uno sogna di notte non sia estraneo ai suoi sentimenti o

indipendente dalla sua coscienza. Le aspirazioni, i desideri, le ambizioni nostre si rivelano e prendono forma nel sogno. È questa un'idea abbastanza diffusa nell'antichità. La ritroviamo in Daniele, allorché questi dice a Nevukhadnezàr (Cap. 2 v. 29): «O re, i tuoi pensieri ti si sono ripresentati sul tuo letto». In Bereshit-Rabbà si afferma che nei sogni si riproducono sempre, sia pure in forma strana ed apparentemente irreali, le idee ed i sentimenti che ci occupano nella vita quotidiana.

La reazione suscitata nell'animo del padre è differente da quella che hanno i fratelli di Josèf. I fratelli (Cap. 37 v. 8, 11) «provano odio e gelosia». Il padre «sta in aspettazione della cosa». Tutti prendono quei sogni sul serio, come premonizione di una reale grandezza futura. Il padre non ha invidia della sorte brillante sognata dal figlio, perché, come si sentenzia in Sanhedrìn e come ripete Sforno, si può aver gelosia di qualsiasi persona fuorché del proprio figlio e del proprio discepolo. Ciò che fa pensare al Midràsh e a Rashì che scopo dei rimproveri mossi da Ja'aqov al figlio fosse quello di mostrargli il suo scetticismo sulla serietà dei sogni per risparmiargli, così, l'invidia dei fratelli.

Dopo l'episodio drammatico della cattura e della vendita di Josèf, si ha un cambiamento di scena. Veniamo staccati bruscamente dal paese di Kenà'an e trasportati con l'azione in Egitto. «Josèf fu fatto scendere in Egitto» (Cap. 39 v. 1). Il Tanchumà dice che non si dovrebbe leggere «fu fatto scendere» ma «fece scendere» suo padre e le tribù di Israele in Egitto.

Josèf è soggetto piuttosto che oggetto di una vicenda che determinerà la sorte della gente ebraica per quattro lunghi secoli. R. Tanchumà dice: «A che cosa si potrebbe paragonare questo episodio? A una mucca che si tentasse di sottoporre al giogo che essa rifiuta. Ed allora che cosa si fa? Le si porta via il vitello e lo si trascina nel campo che si vuole arare. Il vitello comincia a muggire: la mucca commossa è spinta suo malgrado a seguire il figlio. Così Iddio, volendo mandare ad effetto ciò che aveva preannunziato già ad Avraham quando gli aveva detto: "Sappi che i tuoi nipoti vivranno quali forestieri in una terra non loro" (Cap. 15 v. 13): provocò tutte queste vicende in modo che trasmigrassero in Egitto e scontassero là la cambiale». Nulla è insignificante e sterile nella storia e le piccole cose sono, secondo la Bibbia, inizio e causa di grandi eventi futuri.

Josèf in Egitto si mostra all'altezza delle sue sognate speranze e ambizioni. Egli «riesce in tutto». Che cosa facesse, veramente la storia non lo dice. Il Midràsh Tanchumà colma a suo modo la lacuna con popolare fantasia e traccia con lievi pennellate il quadro dell'attività di Josèf. Josèf - dice - serviva il suo signore mescendogli durante il banchetto un certo vinello aromatico. Se il signore diceva che avrebbe desiderato piuttosto vino d'altra specie, per esempio amaro e condito d'assenzio, il vino, già versato nella tazza, cambiava di pregio e di qualità secondo il gusto del padrone. E così d'ogni pietanza o bevanda.

Quando poi Josèf crebbe tanto nella stima del nobile padrone fino ad essere incaricato della direzione della casa, allora incominciò a godersela, a curare quasi femminilmente la sua toilette, ed a finire con l'essere quasi riconoscente a Dio che gli aveva fatto scordare la casa paterna. Allora Iddio gli avrebbe detto: «Tuo padre ti crede morto e ti piange e tu te la godi e ti curi perfino i capelli?». E gli scatenò contro la belva, cioè lo mise alle prese con la fiera passione della moglie di Potifàr. Così ci si comporterebbe di fronte ad un pretenzioso guerriero, ad un *miles gloriosus*, che facesse mostra della sua bellezza pavoneggiandosi in pubblico. Se è un vero eroe, coraggioso, si provi un po' ad affrontare qualche bestia feroce. Josèf però, secondo la storia che è verso di lui più gentile e più rispettosa della leggenda, non cede alla seduzione della nobile donna e merita quindi quel nome di *Zaddiq* che gli ha conferito la tradizione della sua gente fino ad oggi ed oltre.

Noi vogliamo tentare di penetrare nel carattere di Josèf con altro metodo di quello del Midràsh, che pure ha la sua logica e la sua psicologia. Josèf non poteva non scontrarsi con i suoi vicini dato il suo amore di verità, di onestà e di giustizia e la coscienza del proprio valore. Egli proseguiva la sua strada, fiducioso che quanto gli era stato rivelato nei sogni della sua giovinezza intorno al suo destino si sarebbe realizzato. Egli raggiungeva - come dice Sforzo - la meta, ogni meta che si era proposto.

In una parashà precedente abbiamo avuto occasione di notare che questa fede nel proprio destino, quale è rivelato per mezzo dei sogni, potrebbe far supporre che la storia sia soggetta ad una specie di determinismo. Qui, però, vediamo che Josèf non lascia che il destino «lavori» per conto suo, né si limita a farsi trascinare dalla sorte come un pezzo di legno inerte si lascia trasportare dalla corrente di un fiume. Questo uomo, fiducioso nel proprio destino, è anzi più attivo di quanto non fossero stati i suoi padri ed ha iniziative e capacità proprie e virtù attive senza le quali la sua fede e la sua ambizione sarebbero vane.

Ricordiamo a questo proposito quello che dice Plekhanov quando, parlando della «Personalità nella Storia», cita le parole di Priestley: «Dove potete trovare maggiore energia, maggiore attività, maggiore forza e perseveranza nel tendere alle più ardue mete, se non in coloro che credono nel determinismo?». Con questa osservazione di Priestley possiamo spiegarci il comportamento di non poche personalità della Bibbia che sono predestinate ad un grande avvenire.

L'episodio di Josèf che interpreta i sogni dei suoi compagni di prigione, ha dato luogo ad una quantità di interpretazioni e di fantasiose discussioni. Siccome, per esempio, nel racconto biblico è scritto che i due funzionari del re «fecero entrambi un sogno» (Cap. 40 v. 5), Rashì ritiene che ognuno dei due, oltre ad aver fatto il proprio sogno, avesse anche sognato la *spiegazione* del sogno del compagno. Infatti, osserva Rashì, (v. 16) dopo che Josèf ebbe spiegato

il sogno del coppiere, si narra che «il panettiere vide che egli lo aveva interpretato giustamente». Ma poiché il sogno del coppiere non si avverò che alcuni giorni più tardi, come faceva il panettiere a convincersi che l'interpretazione che gli aveva dato Josèf era la giusta se non avendola già avuta in sogno? Rambam osserva invece che i due servitori del Faraone non avevano la coscienza egualmente tranquilla. Il panettiere, che temeva molto più del coppiere una severa punizione, nell'udire che Josèf aveva spiegato «bene», cioè «in senso buono», il sogno del compagno, sperava di avere del suo sogno una simile interpretazione favorevole che alleviasse le sue gravi preoccupazioni. Anche qui i sogni sarebbero determinati dai pensieri che occupavano in diversa maniera l'animo dei due protagonisti durante il giorno. Un problema grave quanto interessante è quello intorno alla natura ed al significato dei sogni. Per quanto tale fenomeno riesca forse più chiaro ad un cervello moderno che alle menti o alla scienza degli antichi, è interessante notare la diversità di opinione dei nostri commentatori, specialmente per quanto si riferisce al verso 8 del Cap. 40, in cui vengono riportate le parole di Josèf: «Le interpretazioni appartengono a Dio. Vogliate per favore raccontarmeli».

Ramban e Ibn Ezra pensano che Josèf avrebbe voluto dire con ciò ai servi del Faraone che essi non avevano da temere le sue previsioni, poiché le interpretazioni appartengono a Dio, mentre quelle date dagli uomini non possono fare né male né bene.

S. D. Luzzatto ritiene che Josèf abbia voluto confortare i due compagni, che, essendo in prigione, non avevano modo di consultare i loro sapienti o maghi intorno al significato dei loro sogni e parevano quindi preoccupati. «Se Dio non avesse voluto che voi otteneste la spiegazione dei vostri sogni, non ve li avrebbe neppure procurati. E siccome le interpretazioni dei sogni appartengono al Signore, che non disdegna di servirsi di una qualunque persona per compiere una determinata azione, raccontateli a me, che quantunque non sia un esperto in questa materia, si ha da presumere che Dio mi suggerirà la giusta interpretazione».

Sforno fa un più serio tentativo per intendere la frase di Josèf. Egli dice: «Le interpretazioni appartengono a Dio - cioè l'uomo possiede la capacità di interpretazione in quanto egli è fatto ad immagine divina. Perciò può darsi che anche io, per quanto schiavo e prigioniero, possieda questa capacità. Ed è per ciò che avete torto se pensate che non esiste alcun interprete».

La parashà, apertasi con i sogni di Josèf, si chiude con i sogni dei suoi compagni di prigionia. E si chiude pure con una commovente preghiera di Josèf al coppiere che tornerà fra pochi giorni a riconquistare la sua libertà e la sua dignità; e insieme con la preghiera c'è il ricordo della terra degli Ebrei da cui il giovanetto sognatore era stato rapito e l'affermazione della sua innocenza e

dell'ingiustizia della pena subita. Ma l'ingratitude degli uomini è tale, che il funzionario di corte dimentica, in mezzo al fasto del palazzo reale e nella libertà riconquistata, la sorte dello straniero che era forse nelle sue mani. È un'altra nota triste in tutta la malinconica musica della parashà. Però non c'è nessun indizio che - nonostante la schiavitù e la prigionia - si spenga o si attenui la fiducia di Josèf nel suo alto destino.

DOMANDE

- 1 - La tradizione chiama Giuseppe «Josèf ha-Zaddiq». È giustificato questo titolo?*
 - 2 - Josèf è un uomo energico e pieno di spirito di iniziativa. È vero?*
 - 3 - Il carattere dei fratelli di Josèf quali appaiono in questa parashà.*
 - 4 - Alcuni usi egiziani diversi da quelli degli abitanti di Kenà'an.*
 - 5 - I sogni nella Bibbia.*
-

PARASHÀ X - MIQQETS (Genesi: Cap. XLI v. 1 - Cap. XLIV v. 17)

Due anni più tardi da che i due funzionari di Corte ebbero avuto da Josèf l'annuncio della loro sorte, anche il Faraone ebbe un duplice sogno: gli pareva di trovarsi sulla spiaggia del Nilo e di veder uscire dal fiume sette vacche grasse, le quali venivano subito ingoiate da sette vacche magre salite dall'acqua sulla riva.

Riaddormentatosi, sognava sette pingui spighe che venivano ingoiate da altre sette spighe misere e sottili. La mattina dopo, chiamati i Magi, non riuscì ad avere da loro la spiegazione dei suoi strani sogni. Intervenne allora il coppiere che, ricordatosi tardi ma a tempo del «giovane Ebreo», consigliò al re di chiamare Josèf perché gli sciogliesse l'enigma che lo rendeva così agitato.

Josèf non esitò un istante, e disse che l'Egitto avrebbe avuto prima sette anni di straordinaria abbondanza dopo i quali ci sarebbero stati altri sette anni di grave carestia. Josèf proponeva perciò al Faraone di requisire, durante i sette anni di abbondanza, grano in tale quantità che fosse sufficiente a colmare la richiesta dei sette anni susseguenti. Il re, impressionato dal raro intuito e dalla saggezza politica di Josèf, lo incaricò di assumersi lui il grave ufficio di sovrintendente, in qualità di viceré, all'arduo compito. Josèf, innalzato così agli onori reali, tolse in moglie Asenat figlia di Poti-Féra', sacerdotessa di On, dalla quale ebbe due figli: il maggiore, Menashé (Manasse) e il minore, Efràjim.

Quando sopraggiunsero gli anni della carestia, da tutti i paesi vicini fu un accorrere in Egitto per rifornirsi di grano, e, fra gli altri, ci vennero anche i dieci figli di Ja'aqov - eccetto Binjamin - spinti dalla fame che regnava pure nel paese di Kenà'an.

Josèf riconobbe i fratelli, ma fece conto di essere per loro un estraneo qualunque e li accusò di essere venuti in Egitto per fare le spie. A nulla valsero le loro dichiarazioni, le notizie che dettero della loro parentela e della loro famiglia, del padre lontano, del fratello più piccolo rimasto a casa e dell'altro fratello scomparso.

Un modo solo ci sarebbe stato per dimostrare la loro onestà; e cioè che uno di loro rifacesse il viaggio e tornasse insieme con il fratello minore che dicevano di aver lasciato con il vecchio padre.

Intanto però li fece tenere sotto custodia per tre giorni, come gente sospetta. Trascorsi i quali trattenne soltanto Shim'on, rimandando gli altri con il grano necessario alla vita delle famiglie lontane, in attesa che, tornando, recassero con sé quel fratello minore di cui avevano parlato.

A questo punto i figli di Ja'aqov hanno la coscienza che il duro trattamento e le pene provate nella trepida attesa non siano altro che la giusta punizione per la colpa

commessa verso il fratello scomparso. Josèf, all'udire quelle confessioni e quella manifestazione di rimorso, che i fratelli si erano trasmessi nella loro lingua, è costretto ad allontanarsi per non scoppiare in pianto.

Poi però si ricompone e, congedatosi, ordina ai suoi servi di empire di grano i sacchi dei fratelli e di riporvi pure il denaro da loro versato per l'acquisto.

Così tornarono dal padre con il racconto di quanto era loro accaduto.

Ma il grano acquistato si esaurì presto, e fu necessario un secondo viaggio e questa volta dovette partire anche Binjamin. La carovana portò in omaggio all'ignoto personaggio egiziano i più pregiati prodotti del suolo kananeo ed una doppia somma di denaro, per il vecchio e per il nuovo acquisto.

Questa volta, Josèf li ricevè con onori speciali, facendo apprestare per loro un banchetto nella sua residenza. Poi, congedatili, fece porre nel sacco di Binjamin la sua personale coppa d'argento, ragione per cui furono raggiunti poco lungi dalla città sotto accusa di furto e ricondotti alla presenza di Josèf, il quale incominciò a rimproverarli dell'inconsulto atto, minacciandoli di trattenere come schiavo quello dei fratelli presso il quale era stato ritrovato il calice prezioso.

Josèf è, a quanto pare, la persona che, più di ogni altra nella Torà, ha da fare con i sogni. Questa volta, a differenza delle altre, la sua capacità di interprete gli riuscirà sommamente vantaggiosa perché lo eleverà ad una delle più alte cariche a cui era lecito aspirare in Egitto. I sapienti e gli esperti in questa materia si erano inutilmente provati a spiegare al Faraone i suoi sogni.

La storia non dice in che modo. Secondo Bereshit-Rabbà, quei Magi non avevano capito che i due sogni presentavano una analogia evidente ed erano quasi «un sogno solo», come dirà poi Josèf. Essi immaginarono che il Faraone avrebbe avuto sette figlie e le avrebbe poi perdute. O che avrebbe conquistato sette imperi e che, poi, sette provincie del suo regno si sarebbero ribellate. Ma il Faraone non era rimasto né convinto né soddisfatto. Ed ecco venire Josèf, povero Kananeo prigioniero che, superando la sapienza dei Magi, riuscì a dare una interpretazione più completa e più soddisfacente per le sorti future dell'Egitto. È possibile - si domanda qualcuno - che quei Magi, vinti sul terreno della loro professione, non provassero invidia per lo schiavo ebreo, elevato a così alta dignità, e non tentassero di ostacolarne il cammino? R. Chijà bar Abbà, come il maestro suo, R. Jochanan, immaginarono che tale invidia ci fosse veramente stata. Gli astrologhi del Faraone avrebbero mosso alcune obiezioni alla nomina di Josèf, il quale non era in sostanza che uno schiavo, comprato a poco prezzo e quindi indegno di coprire così alta carica. Il Faraone avrebbe risposto che egli vedeva nel giovane le note della regalità. «Se così è - avrebbero risposto gli astrologhi - egli dovrebbe conoscere le settanta lingue parlate fra i popoli del

mondo». Il Faraone promise allora che avrebbe provveduto il giorno dopo a sottoporlo ad un esame. Nella notte, l'Arcangelo Gavriel (Gabriele) insegnò a Josèf tutte le settanta lingue. All'esame Josèf superò il Faraone stesso, perché, messi a parlare ebraico, il re non riuscì ad intenderlo. C'era qualche cosa che Josèf possedeva più degli altri; una grande penetrazione ed intelligenza, una straordinaria capacità di apprendere e una facoltà organizzativa molto rara.

Furono queste virtù che nonostante la giovane età (non aveva che 30 anni) e la differenza di razza a cui gli Egiziani erano molto sensibili, lo portò ai fastigi del potere. Così R. Jehudà spiegava con una filologia non propriamente scientifica, ma comunque sottile, la parola *Avrekh*, con cui le folle egiziane salutarono il nuovo viceré al suo passaggio; quella parola avrebbe significato «padre per sapienza» (*Av*), ma «tenere d'anni» (*Rekh = Rakh = tenero*).

Diventato viceré, Josèf sposa una nobile egiziana. Suscita penosa meraviglia il fatto che Josèf violi la costante tradizione familiare e prenda in moglie una straniera. Ma c'è di peggio: quando gli nasce il suo primogenito, Josèf dice (Cap. 41 v. 51): «Dio mi ha fatto dimenticare tutte le mie pene e tutta la mia casa paterna». È possibile che Josèf confessi in forma così cruda di potersi dimenticare, in mezzo agli onori del trono e alla felicità della nuova famiglia, del suo povero vecchio padre che lo aveva pianto per lunghi anni, e della casa e della terra dove era nato e vissuto? S. D. Luzzatto dice che Josèf era lieto di essere ormai in grado di dimenticare, nella grandezza e nella felicità raggiunte, *i dolori sofferti* nella casa paterna, cioè l'invidia e l'odio dei fratelli; in realtà però egli non aveva «dimenticato» i suoi parenti lontani, perché non si può dire di essersi scordato di una cosa nel momento stesso in cui se ne parla.

Resta però il fatto che Josèf non fa nulla, durante i sette anni di abbondanza, per far sapere al padre che egli era vivo, per farlo partecipe della sua grandezza, per avere qualche notizia di lui. Tale indifferenza di Josèf non poteva non meravigliare i commentatori. Ramban, al capitolo 42 v. 9, dice che la condotta di Josèf dipendeva da questo: che egli voleva che si avverassero i sogni da lui fatti e che i fratelli venissero ad inchinarsi a lui. Ciò che sarebbe stato impossibile se egli avesse comunicato al padre la sua vera sorte, riprendendo i familiari rapporti con i suoi. L'opinione di Ramban è molto plausibile, perché i sogni hanno, nella vita di Josèf, un'importanza fondamentale, come preannuncio di cui si deve attendere la realizzazione, come oracolo a cui bisogna obbedire, come segnato destino a cui è obbligo inchinarsi. Questa credenza, che i sogni fossero allusioni ad una realtà presente o futura, e che fossero quindi da considerarsi come assoluta verità, era molto diffusa tra gli antichi. Elifaz Temanita, uno degli amici di Giobbe, per rispondere alle proteste e ai lamenti del disgraziato compagno, non trova migliore argomento che citargli un sogno che si è fatto (Cap. 4).

L'importanza che anche i latini attribuivano ai sogni, come rivelazioni dell'avvenire riservato agli uomini illustri, è dimostrato anche dal «Somnium Scipionis» di Cicerone.

Non deve meravigliare dunque il fatto che la fede in ciò che si apprende dai sogni potesse indurre Josèf non già a dimenticare la casa paterna, che egli evidentemente ricordava, ma a non comunicare con la sua famiglia fino a che i sogni stessi non si fossero avverati.

Ma c'è un'altra cosa non meno strana o grave; durante tutti i suoi anni felici, Josèf non fa nulla che sia specificatamente ebraico. Egli è un egiziano, o, come si direbbe con termine moderno, è un «Ebreo assimilato». Rashì non riesce ad ammetterlo, anzi fa di lui un apostolo dei costumi ebraici presso le folle egiziane; quasi che il Faraone non gli avesse affidato solo le sorti economiche del paese, ma anche quelle religiose, allorché aveva ordinato ai suoi sudditi di «fare ciò che Josèf avrebbe detto loro» (Cap. 44 v. 55). La leggenda è più indulgente e più idealista della storia, la quale, presso gli Ebrei, non ha mai nascosto le deficienze dei suoi eroi, né cinto il loro capo di una aureola di perfezione che fra gli uomini pare non esista.

La seconda parte della parashà (dal cap. 42 in poi) narra il viaggio dei fratelli di Josèf in Egitto per rifornirsi di pane per le loro famiglie. Ja'aqov non vuole lasciar partire Binjamin con gli altri fratelli. Egli teme per la vita del suo figlio minore, che doveva essergli prediletto e caro per il ricordo della amata moglie Rachel e dell'altro figlio di lei, Josèf.

Le ragioni che spingevano Ja'aqov a trattenere in casa il minore dei suoi figli, erano varie: l'invidia che i fratelli avevano provato per Josèf e che si poteva ripetere nei confronti di Binjamin; il cattivo destino che pareva incombere su Rachel e sui suoi figli; la fame, che senza dubbio spingeva i predoni lungo le strade del deserto per saccheggiare le carovane; tutti questi erano sufficienti motivi per suscitare i timori di Ja'aqov. Gli altri figlioli erano ormai avvezzi alla vita dura nelle solitudini dei pascoli e avevano dato prove di animo fin troppo energico in momenti gravi.

L'incontro dei fratelli appare strano per il comportamento assunto da Josèf. Il contegno di Josèf può però venire spiegato facilmente, se si pensa ai suoi sogni ed alla sua vita passata. Ramban dice che Josèf desiderava rivedere Binjamin, non solo per l'amore che portava al fratello anche materno, di lui più piccolo, ma anche e soprattutto perché solo quando tutti i fratelli fossero venuti ad inchinarsi a lui ed a fare omaggio alla sua grandezza, si sarebbe avverato il suo primo sogno.

L'ingresso dei fratelli nella capitale d'Egitto è stato adornato dal Midrash con particolari di fantasia, secondo i quali esso sarebbe avvenuto da porte

diverse, per evitare il malocchio; essi poi si sarebbero aggirati nei mercati per tre giorni interi, facendo perdere le loro tracce, dopo che le guardie, poste alle porte, avevano registrato i loro nomi, ciò che avrebbe dato occasione o pretesto a Josèf per accusarli di essere spie.

La parashà si chiude lasciando sospesa la nostra curiosità. Il comportamento di Josèf ha meravigliato i fratelli, che temono il potente e strano viceré e non sanno come placare la sua ira. Josèf pare intenda andare fino in fondo per convincerli della sua potenza, come uno che voglia assaporare il piacere della vendetta. Ma poi tutto terminerà con un abbraccio, come vedremo nella prossima parashà.

PARASHÀ XI - WAJIGGASH

(Genesi: Cap. XLIV v. 18 - Cap. XLVII v. 27)

Jehudà, che aveva insistito presso il padre perché acconsentisse alla partenza di Binjamin, rendendosi personalmente responsabile della sua salute, ora, dinanzi alla minaccia del Viceré di tenere schiavo Binjamin sotto l'accusa di avere rubato il suo prezioso calice, tiene un discorso di una eloquenza onesta e commovente. C'è nelle sue parole tutta la tragedia della famiglia, da quando Josèf fu scomparso e l'ansia del vecchio padre per la sorte dell'altro figlio e, come condizione, l'offerta generosa e sincera di sostituirsi a Binjamin nella prigionia e nella schiavitù. Dinanzi a questa manifestazione di affetto filiale e fraterno, Josèf non riesce più a contenersi e, fatti allontanare tutti gli estranei alla sua famiglia, scoppia in pianto e si rivela ai fratelli, tutto felice di constatare che il padre è ancora in vita. Dinanzi allo stupore dei fratelli, che non potevano credere ai loro occhi e che evidentemente temevano di dover pagare il fio della loro antica colpa, Josèf li rassicura, osservando che la loro azione era stata provvidenziale per la salvezza di tutta la famiglia, negli anni della carestia. Quindi li consiglia di far presto ritorno a casa e di portare al loro padre la buona notizia, di condurlo sollecitamente con tutti i suoi e con le greggi in Egitto, dove sarebbero vissuti vicino a lui nella provincia di Gòshen, senza timore di patire la fame. Poi si abbracciano e piangono, ritrovando finalmente, dopo gli anni del distacco, la gioia di sentirsi fratelli.

Il Faraone si dimostrò lieto della prossima venuta dei parenti di Josèf in Egitto e dette ordine di mettere a disposizione di Ja'aqov i mezzi di trasporto necessari per il viaggio dei bambini e delle donne, assicurando che non gli sarebbe mancato nulla nella sua nuova residenza.

Ja'aqov, all'udire le notizie strabilianti che gli portavano i figli, si dimostrò da prima incredulo. Ma poi, i particolari fornitigli e la vista dei carri e del corteo di animali e di vettovaglie venuti dall'Egitto, finirono col convincerlo e col persuaderlo al viaggio per rivedere, «prima di morire», il figlio prediletto e pianto.

Così si mise in viaggio con tutti i suoi e, giunto che fu a Beér-Shéva', ebbe una visione, nella quale Dio gli predisse il radioso avvenire dei suoi discendenti e gli promise di essergli vicino anche in terra straniera e di ricondurre poi in Patria la sua posterità più numerosa. Segue quindi nella narrazione l'elenco dei figli e dei nipoti di Ja'aqov che, in numero di settanta, si trasferirono in Egitto.

L'incontro che ha luogo a Gòshen fra il padre ed il figlio ritrovato in circostanze così imprevedute, è commovente; il figlio poi accompagna e presenta il padre al Faraone, il quale si informa della sua età. Ja'aqov risponde che gli anni del suo pellegrinaggio in questa vita sono stati «pochi e cattivi» e non hanno raggiunto gli anni dei suoi padri.

Intanto, facendosi la carestia sempre più grave, gli abitanti dell'Egitto e di Kenà'an dovettero versare tutto il loro danaro liquido nelle casse del Re per l'acquisto del grano e poi dovettero consegnare il loro bestiame e, finalmente, le loro terre e le loro persone, diventando così schiavi del Faraone. Solo i sacerdoti furono esentati dal vendere le loro terre, perché il loro mantenimento spettava per legge al Re. I contadini egiziani poi furono obbligati, in cambio delle sementi ricevute, a consegnare un quinto del raccolto al Faraone, trattenendo il resto per il mantenimento delle proprie famiglie. Tale norma si perpetuò poi nelle consuetudini del paese.

Il comportamento di Josèf allorché rivede i fratelli è, come osservammo la volta scorsa, un po' strano. Pare si diletta a incrudelire contro quella povera gente affamata e ansiosa di tornare a casa. Questa volta però, dopo il discorso di Jehudà, non riesce più a trattenersi e cambia stile. Il duro, inesorabile fornitore di cibo alle popolazioni affamate si intenerisce e piange. Come mai questo cambiamento? S. D. Luzzatto ritiene che Josèf avesse avuto in origine l'intenzione di trattenerli presso di sé Benjamin rimandando indietro i fratelli, senza farsi riconoscere da loro (e a questo scopo avrebbe - a quanto si può immaginare - fatto introdurre nel sacco del fratello minore la sua coppa particolare per giustificare in qualche modo il suo arresto), ma poi di fronte alla eloquente e generosa perorazione di Jehudà e al timore che il padre morisse di dolore non vedendo ritornare Benjamin, fosse rimasto commosso e quindi fosse stato indotto ad acconsentire al ritorno di quest'ultimo. Certo, dovette pure contribuirvi l'offerta affettuosa ed eroica di Jehudà di sostituire nella prigionia il fratello minore. Jehudà è in questa occasione l'interprete dei sentimenti dei fratelli, i quali si riabilitano nel concetto e nel cuore di Josèf, per la pietà che dimostrano verso il vecchio padre che ha tanto sofferto per la scomparsa dell'altro figliolo e al quale vogliono ad ogni costo evitare quest'altro dolore mortale. Chissà che nell'intenzione di Josèf non ci fosse anche quella di mettere alla prova la loro onestà, il senso di dovere e di amore che, dopo il rimorso per la colpa commessa contro di lui, dovevano aver riacquisito verso i loro fratelli e la capacità di sacrificio che avevano.

Quando Josèf si fa riconoscere dai fratelli, la prima manifestazione del suo cuore è per il padre. Josèf sapeva quanto grande era l'amore che il padre nutriva per lui e quel suo grido: «Io sono Josèf; mio padre è dunque ancora vivo!» (Cap. 45. v. 3) avrebbe significato, secondo Sforzo: «Impossibile che non sia morto per il dolore che deve aver provato per causa mia!».

Josèf non serba rancore verso i fratelli perché, dice, quanto essi avevano fatto nei suoi confronti non era avvenuto per loro libera iniziativa, ma per volontà di Dio; era stato cioè un atto provvidenziale e, in conclusione, benefico.

Secondo il Talmud di Meghillà, Josèf avrebbe perdonato ai fratelli nel modo più assoluto, come se fossero stati estranei a quella brutta azione. «Allo stesso modo che non nutro rancore per Binjamin, - avrebbe detto - il quale non era presente all'atto della mia vendita, così non nutro rancore neppure per voi».

La notizia che Josèf non è morto provoca la ferma deliberazione di Ja'aqov di trasferirsi in Egitto, per poterlo «rivedere prima di morire». La commovente risoluzione non può non lasciarci perplessi per il fatto che Ja'aqov non sa in realtà quanto è avvenuto, non sa che i colpevoli della vendita di Josèf gli stanno dinanzi, e ciò che più conta - non lo saprà mai. Ed è questo, come osserva Ramban, una grande virtù di Josèf, che sa essere magnanimo e perdonare i fratelli. Questa generosa indulgenza che mostra Josèf nei riguardi dei fratelli è stata già notata da Rashì (Cap. 45 v. 1), allorché Josèf fa allontanare gli Egiziani dalla sala in cui li ha raccolti, perché, dice, egli non poteva permettere che gli Egiziani assistessero allo spettacolo dei fratelli timidi e vergognosi per la colpa commessa.

Il viaggio di Ja'aqov in Egitto è caratteristico per un patriarca. È evidente che l'amore paterno lo spinge suo malgrado ad abbandonare la terra dove gli avi erano venuti ed alla quale erano rimasti fedeli ad onta di tutte le vicende e di tutti i distacchi. Egli dovette certo domandarsi se faceva bene a trasferirsi con tutta la sua famiglia e i suoi beni in un altro paese e se quell'espatrio era giustificato dall'amore per il figlio e dal desiderio di rivederlo. Tanto è vero che, prima di varcare il confine meridionale della Terra Promessa, a Beér-Shéva', egli offre sacrifici al «Dio di suo padre Jizchaq» «per conoscere - come osserva Radaq e con lui Luzzatto - quale fosse il volere del Signore, che gli avrebbe forse vietato di trasferirsi in Egitto, come l'aveva sconsigliato al padre», o nel dubbio che quella trasmigrazione totale impedisse poi alla sua famiglia il possesso della Terra Promessa, da lui abbandonata per un sentimento egoistico per quanto nobile. Ma in quell'estremo limite del paese egli ha una «visione notturna» una *rivelazione*, nella quale Dio lo incoraggia e lo rassicura.

Questa rivelazione deve rimanere fra le più famose nella storia dell'interpretazione biblica e nella filosofia ebraica, per la divergenza di opinioni a cui ha dato luogo fra Maimonide (Rambam) e Nachmanide (Ramban) intorno alla frase in cui Dio dice a Ja'aqov: «Io scenderò con te in Egitto» (Cap. 45 v. 4).

Maimonide (*Guida*, parte I, Cap. 27), osserva con un certo stupore che Onkelos, il quale nella sua traduzione aramaica è solito parafrasare il testo biblico ogni qualvolta esso presenti tracce di antropomorfismo (vedi nostra prefazione alla parashà di Vajerà), in questo caso invece traduce alla lettera verbo ebraico *Eréd* (scenderò), quasi ammettendo che la divinità sia soggetta a movimento e quindi a mutamento. Maimonide osserva però che non si tratta qui

di una realtà oggettiva ma di un *sogno* di Ja'aqov e che gli aspetti sotto i quali Dio appare all'uomo *in sogno* non possano essere intesi in senso antropomorfistico, cioè proprio, ma come elementi di fantasia di colui che sogna e quindi soggettivi. Contro questa opinione di Maimonide, Ramban reca numerosi testi biblici e passi della traduzione di Onkelos, per finire col chiedersi quale scopo avesse quella visione, e le relative parole di Dio, per il viaggio di Ja'aqov in Egitto. Egli vi vede l'idea stessa scoperta dal Midrash in questo e in un altro passo di Geremia: «Quando [gli Ebrei] andarono in esilio in Egitto, la *Shekhinà* (il divino che è nel mondo) andò in esilio con loro, come è scritto: «Io scenderò con te in Egitto» (Genesi Cap. 46 v. 4). Quando [poi gli Ebrei] andarono in esilio in 'Elàm, la *Shekhinà* andò in esilio con loro, come è scritto «E porrò il Mio trono in 'Elam» (Geremia, cap. 49, v. 38).

In altre parole, Ja'aqov non doveva temere di perdere contatto con Dio, anche allontanandosi da Kenà'an, cioè dal paese dove egli aveva promesso di adorarlo. Lo spirito divino sarebbe stato con lui anche in esilio ed avrebbe accompagnato la sua discendenza durante gli oscuri quattrocento anni della schiavitù egiziana.

Analoga funzione avrà la visione del Carro Divino, apparso ad Ezechiele (vedi Ezechiele, Cap. 1), nel momento in cui si inizia l'altro esilio, quello babilonese. Non già che il carro significasse che Dio si muove, come qualche cosa di materiale, ma piuttosto che, anche nell'esilio babilonese (o di: 'Elam) come già prima in quello egiziano, lo spirito divino, la *Shekhinà*, segue gli esuli e non li abbandona.

È una concezione comune a tutte le epoche e a tutti gli esili e la ritroveremo accentuata negli scritti cabbalistici. Ciò dimostra fra le altre cose che il *Galuth*, l'esilio, non è stato mai accettato dagli Ebrei con un supino e rassegnato spirito pessimistico. In esilio il popolo ebraico ha portato sempre, fin dai tempi più remoti, la speranza e la fiducia.

L'incontro commovente fra Ja'aqov e Josèf al giungere in Egitto ci interessa sotto due aspetti. L'uno che chiameremmo poetico: Ja'aqov, sazio di dolori e di pene, è disposto a morire dopo aver riveduto l'amato figliolo. Un midrash dice che Ja'aqov, piangendo di consolazione nell'abbracciare il figliuolo, recitasse lo *Shemà'*. Non sapremmo davvero immaginare una migliore espressione allo stato d'animo del vecchio padre. Pensiamo un po' ad un ebreo che reciti lo *Shemà'* ed a ciò che senta nel ripetere quella preghiera; e pensiamo poi a Ja'aqov e al suo stato d'animo allorché riabbraccia il figlio e apprezzeremo l'efficacia psicologica del midrash, nonostante l'anacronismo della sua immagine.

Ma l'ingresso di Ja'aqov in Egitto ci interessa pure per la descrizione dell'ambiente e dei costumi sociali di quel paese. Nel Cap. 46 v. 34 Josèf dice al padre che «i pastori sono una cosa abbominevole per gli Egiziani». Perché? Gli Egiziani, rara eccezione fra i popoli del Medio Oriente, potevano, per le condizioni naturali della loro terra, vivere benissimo anche facendo a meno della pastorizia. Ibn Ezrà osserva a questo proposito che «si ha qui traccia del fatto che gli Egiziani di quell'epoca non mangiavano carne, né permettevano di sacrificare gli animali delle loro greggi... e disprezzavano i pastori perché ne bevevano il latte... ».

Purtuttavia, la venuta di Ja'aqov in Egitto non fu vista di malocchio dal Faraone e fu anzi benefica al paese, se dobbiamo credere a quanto nota Rashì, citando la Toseftà di Sotà, e cioè che Ja'aqov, scendendo laggiù in un'epoca triste, recò la benedizione al paese, poiché si ricominciò immediatamente a seminare le campagne, per quanto Josèf avesse preveduto altri cinque anni di carestia, durante i quali si sarebbe sospesa perfino la semina. La fame sarebbe dunque terminata di fatto con l'arrivo della famiglia ebraica.

La parashà termina con una breve descrizione dell'asservimento delle masse egiziane al Faraone e alla classe sacerdotale.

La Torà fa vedere chiaramente come, speculando sulle sofferenze del popolo e sui suoi urgenti bisogni, si possano creare dei sistemi che sono rimasti poi famosi come prototipi di dispotismo e di sfruttamento delle masse popolari.

La classe dominante approfitta della fame che regna in Egitto e nelle terre vicine dell'estero per «aiutare» gli affamati, valendosi di questo stato di emergenza per imporsi al popolo e per asservirlo definitivamente.

DOMANDE

1 - I rapporti sociali in Egitto.

2 - Josèf quale uomo politico.

3 - Immaginare un dialogo fra Potifar e Josèf, quando questi è Viceré di Egitto.

4 - Il carattere di Jehudà.

5 - In che modo Josèf riesce ad sperimentare l'onestà dei fratelli?

6 - Secondo la storia, di chi fu la colpa della vendita di Josèf? Non credete che anche Josèf ne fosse colpevole?

PARASHÀ XII - WAJCHÌ

(Genesi: Cap. XLVII v. 28 - Cap. L v. 26)

Ja'aqov visse in Egitto ancora diciassette anni (in tutto egli visse 147 anni).

Sentendosi prossimo a morire, si fece promettere da Josèf che non lo avrebbe seppellito in Egitto, ma lo avrebbe fatto trasportare nella terra promessa per inumarlo nella tomba dei Padri. Quindi Josèf recò al padre i suoi due figli, perché li benedicesse. Ja'aqov, dichiarando di volerli considerare quali suoi propri figli, stabilì che alla loro discendenza avrebbe dovuto spettare un'eredità eguale a quella degli altri suoi undici figlioli. Nell'atto di benedirli posò però la sua destra sul capo di Efraim, il figlio minore di Josèf, anziché su quello di Menashé, il figlio maggiore, come ad augurarli un avvenire più glorioso e felice di quello del fratello. Poi Ja'aqov fece radunare presso al suo letto tutti i suoi figli per dar loro l'estrema benedizione e l'annuncio quasi profetico del destino futuro della gente che sarebbe discesa da loro.

Reuven - viene rimproverato dal padre per il carattere impetuoso ed irreflessivo e per aver violato il suo giaciglio.

Shim'on e *Levi* - vengono rampognati aspramente per la loro ira implacabile e per le loro inconsulte rappresaglie. La gente di *Levi* sarà perciò sparpagliata per tutto Israele e divisa da quella del fratello.

Jehudà - avrà spirito battagliero e reggerà le sorti politiche del popolo. La regione in cui risiederà la sua discendenza sarà fertile di vigneti e di greggi.

Zevulun - costituirà una gente dedita alle arti del mare.

Jissakhar - sarà remissivo e docile e cadrà perciò sotto il dominio dello straniero.

Dan - difenderà la sua gente contro le incursioni nemiche, usando accorti sistemi di guerra.

Gad - aggredito da orde nemiche, le sconfiggerà e le metterà in fuga.

Asher - godrà i pingui prodotti dei campi ed avrà una esistenza felice.

Naftali - avrà libere sorti, liete di cantici e di grazie al Signore.

Josèf - il prediletto rampollo, che ha superato l'odio e l'invidia dei nemici ed ha resistito con l'aiuto di Dio a tutte le insidie, continuerà anche in avvenire a godere della protezione celeste e dei beni della natura.

Binjamin - quale lupo vorace avrà una discendenza audace ed eroica, insaziata di prede belliche.

Morto Ja'aqov, Josèf lo fece imbalsamare all'uso egiziano. Il popolo lo pianse per ben settanta giorni. Poi Josèf e i fratelli, con un imponente corteo di nobili egiziani e di popolo, accompagnarono la salma del patriarca oltre i confini, per darle sepoltura nella grotta di Makhpelà, nella tomba degli avi.

Di ritorno dal funerale, Josèf assicurò nuovamente i fratelli del suo perdono, calmando così il loro timore non ancora sopito.

Josèf morì a 110 anni, dopo aver ottenuto dai fratelli la promessa che avrebbero trasportato i suoi resti nella terra degli avi, quando vi avessero fatto ritorno.

Fra tutti coloro che discesero in Egitto, certo Ja'aqov fu quello che ci andò più a malincuore di tutti, tanto è vero che non volle rimanervi neppur dopo morto. Anche in questo egli è modello di tutte le generazioni di espatriati o di esuli ebrei nella nostalgia della patria lontana.

Tale attaccamento è stato notato dall'antico Midrash Tanchumà. R. Chelbò si domandava perché i patriarchi desiderassero tanto di essere sepolti in Erez Israel. Rispondeva che i morti di Palestina saranno i primi a risorgere nell'età messianica e a godere di quei tempi felici. R. Chammà figlio di R. Chaninà aggiungeva che coloro che muoiono nella diaspora e vi vengono sepolti subiscono una morte doppia. Tale opinione turbava non poco gli antichi maestri e i buoni e giusti ebrei costretti a vivere già a quell'epoca nelle terre della diaspora e a trovar là la loro tomba. Perciò R. Simon aggiungeva che i giusti morti e sepolti in esilio vengono fatti rotolare da Dio attraverso gallerie sotterranee finché arrivano in Palestina e, giunti che vi siano, risorgono a nuova vita.

Allorché Josèf ebbe promesso al padre di trasportare la sua salma per seppellirla nella tomba degli avi, il racconto biblico dice che «Jisrael si prostrò in capo al letto» (Cap. 47 v. 31). A chi si era inchinato? Alcuni commentatori, fra i quali Rashbam, ritengono che Ja'aqov si fosse inchinato al proprio figlio in segno di gratitudine. La maggior parte dei commentatori pensa però che Ja'aqov si fosse prostrato a Dio per ringraziarlo della grazia ricevuta. Un caso analogo si ha in I Re Cap. 1 v. 47 allorché Re David, dopo che gli venne recata la notizia dell'incoronazione di Salomone, «si prostrò sul letto». È poco probabile che un re fiero come David si inchinasse ai Ministri che venivano ai porgergli le loro felicitazioni e i loro auguri per le sorti e la grandezza futura del nuovo re. È quindi verosimile che, anche in questo caso, Ja'aqov si fosse inchinato a Dio. In base a questo passo della Genesi, si affermerà più tardi nel Talmud (Shabbath e Nedarim) che la *Shekhinà* è presente al capezzale del malato.

Prima di morire Ja'aqov benedirà i suoi figli. A proposito di ciò vogliamo fare due osservazioni e cioè:

1 - Sono le più alte personalità della storia ebraica e *solo loro* a chiudere la vita mortale con una benedizione o con un «testamento» spirituale. Nel caso di Ja'aqov è più notevole e più ampia la «benedizione», mentre il «testamento» occupa una parte secondaria, fino quasi a scomparire. Moshè benedirà le tribù (*Wezot ha-berakhà*, Deuteronomio, Cap. 33) e anche lascerà il suo testamento (*Haazinu*, Deuteronomio, Cap. 32). Anche Jehoshua' farà le sue raccomandazioni al popolo, ai capi e ai giudici radunati intorno a lui (v. Giosuè, Cap. 24). Il Re David dà, prima di morire (I Re cap. 2), disposizioni di ultima volontà al figlio Shelomò (Salomone). Nel Talmud si narra di molti rabbini che lasciarono il loro testamento morale: fra gli altri Rabban Jochanan Ben Zakkaj (Berakhot) e R. 'Aqavjà Ben Mahalalel (Mishnà 'Edujot).

Nell'epoca post-talmudica non sono rari i testamenti spirituali. A Maimonide per esempio, vengono attribuiti ben due testamenti diversi. Famoso è pure il testamento di R. Jisrael Ba'al Shem Tov («Besht»), fondatore del Chassidismo.

I testamenti rivestono una notevole importanza per la storia delle grandi personalità, in quanto riassumono per lo più ciò che vi ha di essenziale nel loro pensiero e nella loro esperienza.

2 - Quanto a Ja'aqov va notato che egli benedice prima in modo speciale i figli di Josèf il quale, unico tra i fratelli, avrà una doppia eredità. Secondo Ramban (Cap. 48 v. 22) Ja'aqov avrebbe dato a Josèf tutto quanto legittimamente gli era permesso; non poteva togliere ad un altro dei suoi figli la parte che gli spettava per assegnarla a Josèf, ma poteva però conferirgli in qualche modo la primogenitura - e così fece, lasciandogli una doppia eredità (cfr. quanto è stato detto a proposito della primogenitura nella parashà di Toledot). Però, come molto acutamente osserva S. D. Luzzatto seguendo Ralbag, agli effetti pratici e poiché la Palestina avrebbe dovuto venir divisa per capita, il fatto che la discendenza di Josèf veniva considerata come una doppia tribù non le avrebbe valso un doppio territorio. In realtà le due tribù di Josèf furono veramente privilegiate, perché Menashé ed Efrajim contavano (Numeri, Cap. 39) 85.200 anime, mentre, per esempio, Reuven e Shim'on insieme non arrivavano a 66.000 anime. In questo modo si compivano la benedizione e l'augurio di Ja'aqov.

Nelle sue «benedizioni» Ja'aqov:

- a) traccia con poche pennellate il carattere di ciascuno dei figli;
- b) preannunzia le sorti future della tribù che discenderà da ognuno di loro.

Si tratterebbe dunque di «benedizioni» di un tipo speciale. Sarebbe forse più esatto parlare di previsioni, di profezie o di auguri anziché di benedizioni. Difatti esse sono precedute nel testo dall'invito fatto dal patriarca ai figli: «Raccoglietevi (presso di me) ed io vi annunzierò ciò che vi accadrà nei tempi avvenire» (Cap. 49 v. 1). È quanto, osserva Ibn Ezra, secondo il quale «sbagliano coloro i quali credono che si tratti di benedizioni solo perché in fondo si dice che «li benedì» (Cap. 49 v. 28). Dove è infatti la benedizione di Shim'on e Levi?». Ibn Ezra ritiene quindi che Ja'aqov abbia, alla fine, effettivamente impartito a ciascuno dei figli la sua benedizione, che sarebbe stata però omessa nel racconto biblico. In ogni modo però le benedizioni di Ja'aqov esprimono, in forma poetica e immaginosa ma esatta, il carattere e perciò le possibilità e le sorti future dei suoi figli.

Il Midrash Tanchumà dice che Ja'aqov, come avverte il testo, volesse rivelare ai figli la «fine dei giorni», le future età messianiche con cui si sarebbe conclusa la loro storia, come un servo fidato che, conoscendo tutti i segreti del re, vuole, prima di morire, rivelarli ai figli. Ma ciò non gli era stato concesso: sicché, dopo l'offerta di scoprire ai figli l'avvenire lontano, dovette limitarsi a parlare di altre cose, dovette passare ad altri argomenti. La *Shekhinà* lo avrebbe abbandonato nel suo audace tentativo di scoprire il volto misterioso della storia.

Esaminiamo ora il testo di alcune delle benedizioni fra le più salienti.

Reuven, primogenito, viene rimproverato con evidente allusione all'impudico atto commesso nei confronti di Bilhà, atto che qualche commentatore tenta di attenuare se non di scusare. Ramban immagina (Cap. 35 v. 22) che Ja'aqov non reagisse subito a quella colpa, né cacciasse di casa il figliolo, come avrebbe fatto qualsiasi altro padre, ma che, pur conoscendo quanto era accaduto, preferisse tacere. Non sarebbe stato però presumibile che Ja'aqov non cogliesse l'occasione per rimproverare il figlio, poiché ciò sarebbe stato da parte sua segno di estrema debolezza e di inconcepibile indulgenza. Ora, dinanzi alla morte, è giunto il momento della reazione paterna e del solenne rimprovero.

Segue quindi il biasimo di Ja'aqov per Shim'on e Levi che, unici fra tutti gli altri fratelli, vengono classificati insieme e posti sullo stesso piano. Qualcuno potrà rimanere impressionato per le fiere parole che non si aspetterebbero da parte di Ja'aqov. Ma egli non ha maledetto le persone di Shim'on e di Levi, ma ha piuttosto inveito contro «la loro ira feroce e il loro furore inflessibile». (Cap. 49 v. 7).

Sarebbe questo il precedente storico di quella moralità attribuita alla saggia Berurjà moglie di R. Meìr, la quale, avendo il marito invocato da Dio la morte di alcuni bricconi del vicinato che gli rendevano la vita insopportabile, lo

avrebbe consigliato, con una originale interpretazione di un passo dei Salmi, a chiedere non già la *morte del peccatore*, ma piuttosto la *fine del peccato* ed a pregare Dio che avesse pietà di loro e che si correggessero (Talmud, Berakhot).

Se è vero, come osserva Ibn Ezra, che la «benedizione» significa per la Bibbia *aggiungere* qualche cosa e «maledizione» *togliere* qualche cosa, l'imprecazione di Ja'aqov potrebbe essere intesa quasi come una preghiera a Dio che contribuisse ad addolcire in avvenire il carattere impetuoso dei due fratelli.

Non ci possiamo soffermare sul passo con cui si preannunzia a Jehudà un brillante avvenire, avvenire di gente fiera e dominatrice, per quanto quel brano abbia dato non poco filo da torcere ai commentatori ed agli studiosi della Bibbia per gli indecifrabili accenni a vicende politiche future.

Ultimi nella serie sono Josèf e Binjamin. Ci colpisce in modo speciale l'ammirazione che il vecchio patriarca nutre per Josèf, di cui ricorda le lunghe sofferenze e la fermezza del carattere, per le quali ha saputo resistere ai nemici e vincere ogni ostacolo.

La «Birkat-Ja'aqov» ci presenta, dall'aspetto letterario, per la prima volta nella Bibbia, un brano poetico di notevoli dimensioni, che, oltre al ritmo ed al parallelismo consueto alla poesia biblica, si compiace di forme originali un po' artificiose, di giuochi di parole, di «allitterazioni» o di «bisticci», quello che in ebraico si chiama «*lashon nofel 'al lashon*», come (Cap. 49 v. 8): «*Jehudà, attà jodùkha...*» o, (Cap. 49 v. 16): «*Dan jadin 'ammò*» e, ancora più insistente (Cap. 49 v. 19): «*Gad gedud jegudennu we-hu jagud 'aqev*»,

Con la morte di Ja'aqov e di Josèf, si chiude il libro della Genesi.

Nelle nostre note non abbiamo potuto esaurire tutto ciò che si doveva dire in argomento. Abbiamo voluto, innanzi tutto, illustrare brevemente il carattere dei personaggi che erano i protagonisti principali della storia, senza trascurare le idee, le concezioni, le creazioni caratteristiche che si potevano scoprire in quel periodo storico che segna l'alba dell'umanità e della famiglia ebraica. Abbiamo notato così il sorgere di principî di fede e di morale, di aspirazioni e di tradizioni che sono poi divenute il patrimonio del popolo ebraico ed in parte il patrimonio dell'umanità.

Con le domande poste alla fine di ciascuna parashà abbiamo tentato poi di accennare a problemi di carattere secondario e di suscitare la curiosità e lo studio dei lettori.

Alla fine del primo libro del Pentateuco ci si può domandare che cosa sia questo libro della Genesi e cioè se i suoi cinquanta capitoli formino un tutto organico e abbraccino un periodo di vita in sé completo che costituisca un'era storica bene individuabile. A ciò si può rispondere che la Genesi è il volume dei

padri del popolo ebraico e delle loro vicende e ideologie. In esso viene descritta l'epoca che precede la formazione del popolo e nella quale si abbozza già l'ideologia della gente di Israele; in massima parte è un libro di storia, mentre nei libri successivi avremo anche l'esposizione di norme di morale e di diritto che formeranno la secolare costituzione del popolo ebraico.

Queste sono all'ingrosso le caratteristiche del libro della Genesi per cui esso è, a giusta ragione, un libro a sé, distinto dagli altri.

PARASHÀ XIII - SHEMOT

(Esodo: Cap. I, v. 1 - Cap. VI, v. 1)

La famiglia di Ja'aqov, settanta persone, si era stabilita in Egitto.

Estintasi quella generazione, le successive crebbero grandemente di numero. Intanto era salito al trono di Egitto un nuovo Faraone che «non aveva conosciuto Josèf». Il nuovo Re, temendo che quella prolifica gente di immigrati potesse coalizzarsi con qualcuno dei nemici esterni a danno del paese, li ridusse in schiavitù. Così gli Ebrei furono addetti alla costruzione delle grandi città fortificate di Pitom e di Ra'amses. Poi il Faraone ordinò alle levatrici ebraiche di uccidere i maschi ebrei appena nati e, poiché esse non tennero alcun conto del crudele ordine, il Re impose agli Egiziani di gettare nel Nilo i neonati ebrei di sesso maschile.

In quel tragico periodo due coniugi della famiglia di Levi, 'Amram e Jokheved, ebbero un maschio. Temendo per la sua vita, la mamma lo tenne nascosto per tre lunghi mesi, dopo di che, non potendo celarlo più a lungo, lo mise in una cestella di papiri, spalmata di pece, e lo depose sulle sponde del Nilo. La sorella maggiore (Mirjàm) lasciata in prossimità del luogo per rendersi conto della sorte del fratellino, lo vide raccogliere amorevolmente dalla figlia del Faraone, a cui chiese se voleva che le andasse a cercare una balia ebrea e, avendo la principessa acconsentito, Mirjàm chiamò la sua madre stessa, alla quale fu quindi affidato il bambino.

Cresciuto che egli fu, la mamma lo riportò alla principessa che «l'ebbe come figlio» e gli pose nome Moshè (Mosé) cioè «salvato dall'acqua».

Così passarono molti anni. Moshè era già un uomo allorché, trovatosi un giorno a contatto con i suoi fratelli schiavi e avendo veduto un egiziano battere senza pietà un ebreo, indignato a quello spettacolo, uccise il crudele aguzzino. Poi, accortosi che il fatto era stato risaputo, Moshè ritenne opportuno di sottrarsi al pericolo che lo minacciava e riparò nel paese di Midjan, fermandosi presso ad un pozzo. Lì soccorse le figlie del sacerdote del luogo, Re'uél, minacciate dalla prepotenza dei pastori e, accolto dal padre loro, ne ebbe in sposa una delle figlie, Zipporà, che gli partorì un primo figlio, Gereshom.

Moshè trascorreva le sue giornate a pascolare le pecore del suocero e gli accadde una volta di condurre le greggi presso al Chorèv, «il monte di Dio». Quivi ebbe la visione di un angelo in mezzo ad un roveto che ardeva senza consumarsi. Avvicinatosi, udì la voce di Dio che gli ordinava di tornare in Egitto per liberare il suo popolo e condurlo alla Terra promessa agli Avi. Di fronte all'ardua missione, Moshè manifestò la sua inadeguatezza e il dubbio che gli Ebrei lo avrebbero forse accolto con scetticismo, chiedendogli fra le altre cose chi fosse quel Dio che lo aveva inviato. A questa, domanda Dio gli rispose: «lo sono

colui che sono» (*Ehjá ashèr Ehjá*); è il Dio dei vostri padri che mi manda da voi per sottrarvi alla schiavitù e ridarvi la libertà e il possesso della Terra».

Moshè avrebbe dovuto chiedere al Faraone il permesso di condurre popolo nel deserto, alla distanza di tre giorni di cammino, perché offerissero sacrifici al loro Dio.

Dinanzi a nuovi dubbi e a nuove incertezze di Moshè, Dio lo istruì nell'esercizio di alcuni miracoli con i quali avrebbe dato al popolo la dimostrazione irrefutabile di essere veramente l'incaricato di Dio a quella grande impresa. E poiché Moshè non aveva fiducia nella sua capacità oratoria e continuava a proclamarsi impari al compito, gli fu annunziato che gli sarebbe venuto in aiuto il fratello Aharon (Aronne) che, possedendo doti di parlatore, avrebbe potuto recare al popolo l'annunzio del riscatto.

Il Faraone, udita la richiesta dei due ambasciatori di quell'Iddio a lui ignoto, si rifiutò di concedere licenza ai suoi schiavi ed anzi aggravò con misure eccezionali il loro già duro lavoro. Per cui gli Ebrei, ritenendo Moshè e Aharon responsabili della situazione che era venuta ad aggravarsi in maniera insopportabile, accolsero i due liberatori con fiere parole di accusa e di rimprovero. Esse avrebbero scoraggiato Moshè se Dio non lo avesse rassicurato del Suo intervento e del felice successo ultimo della missione affidatagli.

Le prime sofferenze della storia di Israele, si iniziano con l'avvento al trono di Egitto del nuovo Faraone «che non aveva conosciuto Josèf» (Cap. I, v. 8). Per la prima volta nella storia ebraica compare l'«antisemitismo»; ed è molto doloroso che questo tristo fenomeno accompagni il popolo ebraico appena esso comparisce come tale, all'alba della sua storia.

Quale è la causa di questo primordiale «antisemitismo»? È il Faraone stesso che risponde alla domanda, quando dice che «se dovesse accadere una guerra, essi potrebbero allearsi con i nostri nemici, combattere contro di noi e quindi uscire dal Paese» (Cap. I, v. 10). Dobbiamo subito notare l'ipocrisia evidente e confessata del Faraone nei suoi rapporti con gli Ebrei. Si tratta in sostanza di uno «stratagemma» per aver motivo di ridurre gli Ebrei in schiavitù e sfruttare le loro fatiche. È uno dei tanti esempi storici di presunti timori, di tristi fantasie, di accuse collettive - in questo caso politiche - create con il puro scopo di mascherare il disonesto o tirannico comportamento verso classi o minoranze che si vogliono sfruttare, perseguire o eliminare.

La persecuzione degli Ebrei si attua nella forma più crudele che si possa immaginare: prima il servaggio, poi l'uccisione dei maschi. Sarebbe stato questo un metodo atroce per indebolire un popolo che, quando fosse rimasto composto in maggioranza di donne, non avrebbe potuto né difendersi né insorgere. Il Midrash, riportato da Rashì, dice che il Faraone avrebbe deciso di far uccidere i

maschi appena nati perché suoi astrologhi gli avevano predetto la nascita di un bambino che avrebbe liberato gli Ebrei.

Il Faraone diede l'incarico della strage prima alle levatrici ebrae e poi, di fronte alla loro eroica disobbedienza, ai suoi sudditi in generale che li avrebbero dovuti rapire e annegare. Fu in quel periodo triste che nacque Moshè. Di lui poco sappiamo: dai primi mesi della sua vita, così piena di fato e di pericolo, la storia passa a narrarci alcuni episodi della sua giovinezza, cioè i suoi primi contatti con i fratelli schiavi e i suoi atti di ribellione contro le ingiustizie della società e degli uomini.

In questi episodi vi sono i semi della sua carriera futura. Si può ripetere per Moshè quello che Ernesto Renan scriveva a proposito del popolo d'Israele e cioè che «l'infanzia degli eletti è piena di annunci e di pronostici che non si capiscono se non più tardi. Il periodo più importante nella vita dei grandi uomini è quello della loro giovinezza, poiché in quel momento tutto il loro avvenire si disegna come dietro ad un velo». (*Histoire du peuple d'Israel*, Prefazione).

Altrettanto pensa il Midrash Shemot Rabbà allorché immagina che Moshè si recasse presso i suoi fratelli per aiutarli nelle loro fatiche, per cui Dio gli avrebbe detto: «Tu hai abbandonato i tuoi interessi per prendere parte alle sofferenze d'Israele e per comportarti fraternamente con loro; anche Io abbandonerò le cure dell'universo, le cose del cielo e della terra, per rivelarMi a te». Oppure, sul testo del capitolo III, v. 1: «Moshè faceva il pastore», dicono: Quando Moshè pascolava le greggi gli fuggì un agnello. Egli andò a cercarlo finché arrivò ad una fonte dove l'agnello si era fermato a bere. Allora Moshè disse: «Io non sapevo che tu avessi sete. Devi essere molto stanco». E caricatoselo sulle spalle, lo ricondusse al suo gregge. Veduto ciò Dio gli disse: «Tu dimostri pietà per il gregge di un uomo ed Io ti farò condurre Israele che è il Mio gregge».

Tutti questi Midrashim non devono naturalmente essere intesi alla lettera, cioè come cose realmente accadute, ma come sintomi del carattere e dello spirito di Moshè quale si era rivelato fin dalla sua giovinezza, come doti di bontà e di amore quali sono richieste da qualsiasi capo-popolo, da qualsiasi condottiero di masse. Non l'ambizione, non la presunzione, ma spirito di abnegazione e di sacrificio dei propri interessi come esige il bene della collettività.

E quando si va a liberare il popolo, non bastano le buone intenzioni. È necessario altresì che il popolo stesso non solo abbia decisa volontà di esser redento, ma meriti di essere redento e, se ciò non è, si rende necessario un lungo e paziente processo di educazione. Moshè uccide l'egiziano che percuoteva l'Ebreo. Più tardi è l'ebreo che, dopo una lite ingiusta contro un suo fratello

oppresso come lui, minaccia di rivelare l'atto compiuto da Moshè pochi giorni prima. Rashì osserva a questo punto, molto acutamente, che Moshè, constatando che presso gli ebrei stessi esistevano tipi odiosi di delatori, pensò che forse il popolo non era ancora maturo per la libertà né degno di essere redento.

Merita notare come una nota di folclore l'analogia fra il caso di Moshè che, giunto a Midjan si ferma vicino ad un pozzo, e i due casi precedenti, quello del servo di Avraham e quello di Ja'aqov che avevano fatto lo stesso in passato. Rashì nota il parallelo, soggiungendo che Moshè aveva preso esempio da Ja'aqov, il quale aveva trovato la sua Rachel sostando presso al pozzo. Moshè ci trova la sua Zipporà.

Ma chi legge la storia di Moshè non può sottrarsi a una domanda: Come mai viene scelto, per essere il liberatore degli Ebrei, un uomo come Moshè che aveva avuto un'educazione da assimilato presso la corte egiziana e aveva poi sposato la figlia di un *sacerdote idolatra*? I suoi costumi e tutto il suo esteriore dovevano essere poi prettamente egiziani se non è errata la descrizione che fanno di lui le figlie del sacerdote che egli aveva incontrato e difeso presso al pozzo (Cap. II, v. 19). Inoltre per quanto è lecito dedurre dal Cap. 4, v. 25, il grado di assimilazione di Moshè anche *dopo* la rivelazione del rovetto ardente era rimasto immutato, tanto che egli non aveva neppure circonciso il figliolo suo Gershon. Non era logico e possibile scegliere un ebreo più «ebreo» per redimere il suo popolo? Forse una risposta almeno parziale ci può essere offerta dal confronto che è lecito fare - *mutatis mutandis* - fra Moshè e Teodoro Herzl. Anche Herzl era un assimilato, eppure egli ha creato il moderno moto di riscatto del popolo ebraico al quale noi assistiamo. Certe analogie o ricorsi storici non possono essere considerati come un puro caso. Ed anzi, aumenta i meriti di Moshè il fatto che egli abbia saputo ritornare al proprio popolo dopo una lunga vicenda che lo aveva allontanato dalla sua gente e dalla sua tradizione. Appare strano che la massima parte dei commentatori non abbia saputo cogliere questo punto e che qualcuno anzi si sia preoccupato di immaginare che il suocero di Moshè, il sacerdote idolatra, si fosse convertito e fatto ebreo e che appunto per questo i pastori perseguitassero le sue figliole (*Midrash Tanchumà*).

L'avvenimento centrale di questa parashà è la rivelazione di Dio a Moshè nel rovetto ardente (capi 3 e 4). Vien fatto di domandarci prima di tutto in che cosa differisca la rivelazione di Dio a Moshè dalle rivelazioni ai patriarchi che l'hanno preceduta.

Maimonide (*Guida*, parte I cap. 63) dice che le precedenti rivelazioni avevano avuto una portata individuale, riguardavano cioè soltanto la persona che ne era l'oggetto, ma non avevano conferito a nessuno, né ad Avraham né a Jizchaq né a Ja'aqov, un apostolato, una missione, in altre parole non

costituivano un compito profetico vero e proprio, il quale è missione. Maimonide attribuisce a Moshè la dignità profetica come fa tutta la tradizione ebraica. Se altri prima di lui erano stati chiamati «profeti» (Genesi Cap. 20, v. 7) nessuno però era stato ancora investito di una missione universale.

Ed ora, quale è il significato del rovetto ardente? Una acuta risposta a questa domanda ce la dà Shemot Rabbà. Esso dice che poiché Moshè temeva che gli egiziani uccidessero tutti gli Ebrei, Dio gli mostrò il rovetto che bruciava senza consumarsi. «Allo stesso modo che il fuoco non riesce a consumare il rovetto, così gli Egiziani non riusciranno a consumare gli Ebrei». Altri vi scoprono l'immagine del fuoco che ardeva nello spirito di Moshè come quello inestinguibile che bruciava nel cuore di Jirmejà (Geremia). Secondo S. D. Luzzatto il rovetto non bruciava realmente, ma era tutto avvolto di fiamme, sì che da lontano pareva come un corpo che ardesse.

Prima di esaminare il carattere della rivelazione stessa ci pare utile dire poche parole intorno al *luogo* in cui essa avvenne. Chorév e Sinaj, due montagne o due cime di uno stesso monte, sono chiamati «Monte di Dio» prima del mattàn-Torà, prima cioè che vi fosse promulgato il Decalogo. Essi saranno considerati luogo sacro in tutta la Bibbia e per tutte le generazioni. Anche il profeta Eliahu andrà sul Monte Chorév in un momento di crisi della sua vita e della vita nazionale (I Re, Cap. 19).

Dio dunque vuol dare a Moshè l'incarico di liberare gli Ebrei dall'Egitto. Moshè non accetta la missione senza dubbi o incertezze. Il primo dubbio è forse il più strano e inaspettato. Moshè domanda a Dio quale sia il Suo nome.

Siamo in apparenza molto ma molto lontani dalla concezione che avevano avuto i patriarchi della divinità. I commentatori sono rimasti un po' sconcertati da questa domanda (Cap. 3 v. 13). I più ritengono che per *nome* si debbano intendere qui le proprietà, le caratteristiche, gli attributi che distinguono un essere, come altrove nella Bibbia. Chiedendo al Signore il Suo nome, Moshè avrebbe quasi domandato: «In quale spirito devo io parlare al mio popolo? Quali sono le specifiche proprietà, gli attributi del Dio loro che mi manda?» (Ramban, Luzzatto).

Mendelssohn e fino ad un certo punto e molto prima di lui anche Sa'adjà Gaon, credono che gli Ebrei dopo tanti anni di esilio avessero dimenticato il Dio dei loro padri e i suoi nomi, che sono i suoi attributi, ricadendo nella idolatria politeistica. Era perciò necessario rinnovare la nozione di Dio al loro spirito dimentico. Certo è però che il fatto di conoscere il nome di Dio non dimostrava ancora che Moshè fosse stato mandato veramente dal Signore. Per darne la dimostrazione, Moshè dovrà compiere alcuni atti prodigiosi come segni della potenza superiore che lo aveva inviato.

Tornando al problema del nome di Dio dobbiamo notare che l'epoca descritta in questa storia è un'epoca in cui la mitologia aveva acquistato parvenza di realtà, in cui i nomi divini erano in gran parte derivati - come osserva il Carlyle nella sua opera sugli «*Eroi nella storia*» - dai nomi degli antichi eroi ammirati dal popolo. Un popolo ormai assimilato alle credenze politeistiche - come dice Mendelssohn - non avrebbe dato ascolto alla parola di un Dio che si fosse presentato semplicemente come il «Dio di Avraham, di Jizchaq e di Ja'aqov». Il popolo avrebbe voluto un nome e Dio pronuncia quel nome, concettualmente arduo ed astratto, che è la sua definizione: «Ehje asher Ehje» (Io sono colui che sono), ciò che significherebbe, secondo Maimonide, l'ente necessario, la cui esistenza non è casuale né caduca o, secondo Mendelssohn l'Ente eterno. Secondo S. D. Luzzatto che traduce la frase «sarò quel che sarò» quel nome vorrebbe dire: «Farò per voi ciò che mai feci finora». Ma quando Dio spiega a Moshè i «segni» con cui egli dovrà convincere i suoi scettici connazionali, Moshè ha un altro dubbio. Egli non si sente sicuro di poter adempiere alla missione. Non è un oratore, non sa rivestire di eleganti, affascinanti frasi le sue idee, è forse un timido. Rashbam pensa che Moshè non fosse capace di maneggiare abbastanza la lingua egiziana, dopo che era stato assente dall'Egitto per così lungo periodo di tempo. Perciò gli fu offerto l'aiuto di Aharon che, del resto, non avrà poi una parte né principale né importante nella redenzione del popolo. Anche Jirmejà addurrà la medesima incapacità oratoria (Geremia, Cap. I, v. 6) ma per un'altra ragione e cioè per l'età giovanile. I profeti non sono mai ambiziosi né pretendono troppo di sé e della propria capacità.

Dopo tanti segni di indecisione da parte di Moshè, fino al punto da volere rinunciare all'impresa, Dio «si irrita fortemente». Nel trattato di Zevchim, R. Jeoshua' Ben Qorchà dice a questo proposito che ogni qual volta nella Torà si parla di «ira» essa lascia un segno che fa impressione, lascia un doloroso strascico, ciò che non successe però in questo caso, perché non pare che ci fosse una qualche punizione. Diversa è l'opinione di R. Josè il quale dice che Dio aveva da prima intenzione di affidare ai discendenti di Aharon l'ufficio di leviti e a quelli di Moshè la superiore funzione di sacerdoti (Cohanim), ma poi, dopo l'incertezza dimostrata da Moshè, invertì le parti.

Dopo il viaggio di ritorno in Egitto e l'incontro con Aharon, i due fratelli si presentano prima al popolo e poi al Faraone. Il popolo umiliato, sfruttato, sottomesso è pronto a prestar fede alle loro parole e a seguirli. Il Faraone come i tiranni di tutti i tempi e di tutti i paesi, considera la richiesta di una breve licenza degli Ebrei per andare ad offrire sacrifici al loro Dio, come un segno di «pigrizia», come una tendenza all'ozio, del quale non debbono godere altro che i Re o le classi dominanti e tratta Moshè e Aharon come degli «agitatori», come se le condizioni obbiettive del popolo, non fossero state per sé stesse tali da

giustificare la richiesta, di un po' di libertà e di un po' di giustizia anche per gli schiavi, anche per i lavoratori addetti alle fabbriche di mattoni e alle costruzioni delle fortezze.

DOMANDE

- 1. - Descrivete la vita di Moshè: a) in Egitto; b) in Midjan.*
 - 2. - Moshè e l'inizio della sua carriera di Profeta.*
 - 3. - I sacerdoti idolatri «giusti» secondo la Torà.*
 - 4. - Aharon e Mirjam nei loro rapporti con Moshé.*
-

PARASHÀ XIV - WAERÀ
(Esodo: Cap. 6, v. 2 - Cap. 9, v. 35)

Iddio parlò di nuovo a Moshè, presentandosi a lui con il nome tetragrammato mentre ai patriarchi si era rivelato con il nome di El-Shaddaj, e, rinnovando la promessa fatta agli avi gli ordinò di recarsi presso il Faraone per chiedere di lasciare che gli Ebrei partissero dall'Egitto.

Iddio sapeva che il Re non avrebbe ceduto troppo facilmente a quella domanda di libertà. Perciò Moshè e Aharon compirono alcuni «miracoli», i quali però non piegarono il Re egiziano. Dio manda allora sull'Egitto le dieci piaghe, dopo ognuna delle quali il Faraone pare che ceda, salvo poi perseverare nel rifiuto. La nostra parashà descrive le prime sette piaghe, le quali sono:

- 1) **Dam** (sangue) - Tutte le acque dei fiumi, dei laghi, delle cisterne di Egitto si cambiano in sangue.
- 2) **Zefardèa'** (rana) - Un esercito di rane provenienti dai fiumi e dai laghi invadono il paese, penetrando in tutte le case.
- 3) **Kinnim** (pidocchi) - La rana è trasformata in pidocchi.
- 4) **'Arov** - Un miscuglio di animali di ogni specie si avventa sull'Egitto.
- 5) **Dever** - Una grave pestilenza fa strage del bestiame.
- 6) **Shechin** - Piaghe purulente colpiscono uomini ed animali.
- 7) **Barad** - La grandine distrugge tutto il raccolto.

Ma il Faraone, che dopo l'ultima piaga aveva dimostrato migliori intenzioni, passata che fu, ricadde nel suo ostinato rifiuto.

Nella parashà precedente abbiamo notato il differente carattere della rivelazione fatta a Moshè in confronto a quelle concesse ai patriarchi. Una nuova differenza tra le due rivelazioni viene notata dal testo di questa parashà dove (Cap. 6, v. 3) dice che Dio si è rivelato ai patriarchi con il nome di El-Shaddaj, ma non si è fatto conoscere loro con il suo nome rappresentato dal tetragramma. Per quanto non siamo soliti soffermarci su problemi che richiedono una troppo accurata indagine del testo biblico, crediamo dovere, a questo punto, fare un'eccezione, tanto il caso ci pare rilevante; esso poi si ricollega alla espressione *Ehjè asher ehiè* da noi notata nella parashà precedente (Cap. 3, v. 14).

Per essere brevi ci limiteremo a riportare l'opinione di Umberto Cassuto («*La questione della Genesi*», pag. 82 e seguenti). Egli osserva che «da quando nel capitolo 39 della Genesi si è fatto parola della protezione concessa da J . . . (nome tetragrammato) a Giuseppe, si è evitato di parlare della divinità per tutto il resto della Genesi» fuorché in alcuni casi, nei quali è stata adoperata la parola più generica Elohim. «E poiché anche nei due primi capitoli dell'Esodo non appare il nome Elohim, il lettore ha ormai l'impressione che il nome J . . . (nome tetragrammato) sia qualcosa di remoto ormai, di dimenticato in un profondo oblio di secoli lontani, e pertanto non può sentire che qualcosa di grandioso si prepara, quando dopo questo lungo periodo di silenzio sente risuonar di nuovo al suo orecchio il nome per tanto tempo taciuto».

Moshè comparirebbe dunque quale rinnovatore di una grande tradizione che, per essere stata dimenticata nei quattro secoli della schiavitù egiziana, pareva quasi non fosse mai esistita.

I commentatori si sforzano, come è naturale, di ricercare quale sia la differenza tra J . . . (nome tetragrammato) e El-Shaddaj e che cosa si debba intendere sotto l'uno o l'altro nome con cui viene chiamata la divinità.

Per gli uni il primo sarebbe il nome proprio di Dio e l'altro un attributo (Ibn Ezrà nel commento alla Bibbia e Jehudà-ha-Levì nel libro *Kuzari*, II, 2). Ma essi non vedono come la rivelazione fatta con il nome divino in una data epoca fosse tutt'altra cosa della rivelazione analoga avvenuta in tempi precedenti.

Per altri El-Shaddaj indicherebbe Dio quale creatore dell'Universo e J . . . (nome tetragrammato) quale l'Essere che lo regge e lo conserva. A noi basta aver accennato al problema.

Nella prima parashà dell'Esodo, abbiamo conosciuto il carattere di Moshè e le sue doti di capo quali si erano rivelate fin dalla giovinezza; qui lo vediamo comparire sulla scena della politica per la prima volta. Il Shemot-Rabbà e il Tanchumà si compiacciono di aggiungere alla storia alcuni particolari di fantasia intorno alla prima comparsa di Moshè e di Aharon davanti al Faraone.

«Il Palazzo Reale aveva quattrocento porte ed ogni porta era custodita da leoni e da orsi e da altre belve che non lasciavano entrare nessuno, se prima l'ignoto visitatore non le avesse satollate di carne. Però appena Moshè ed Aharon si furono avvicinati, quelle bestie, fattesi loro tutte intorno, cominciarono a lambire i loro piedi... Quando poi essi si presentarono al Re nel nome del Signore, il Faraone, nell'udire quell'ignoto nome, lo mandò a cercare nelle liste degli dei da lui conservate nei suoi archivi, ma non ce lo trovò». Argutamente osserva la leggenda che il Faraone fa l'effetto di quel sacerdote che aveva un servo un po' scemo. Un giorno, il sacerdote essendo partito e tardando

a rientrare, il servo andò a cercarlo in cimitero. A tutti quelli che trovava domandava: «Non avete veduto qui il mio padrone?» E quelli: «Chi è il tuo padrone?». «Il sacerdote tal dei tali». «Imbecille! - gli dissero - che vai cercando il sacerdote nel cimitero? [Ai Cohanim, sacerdoti, è fatto divieto di entrare nei cimiteri, NdR]». Così anche Moshè e Aharon avrebbero osservato al Faraone che egli, stupidamente, andava in cerca del Dio vivente in mezzo alla schiera degli dei che, essendo falsi e bugiardi, non furono mai vivi.

Che cosa vuol dire, in sostanza, questo Midrash?

Semplicemente questo: che il Faraone non poteva concepire quella idea nuova della divinità vindice degli oppressi che gli veniva presentata da Moshè, non poteva intendere la rivoluzione morale e sociale che l'ebraismo inaugurava da quel momento.

Ci sarebbero volute manifestazioni esteriori più clamorose per far capire al Faraone che Moshè e Aharon erano effettivamente mandati da qualche potente. Ecco quindi i vari «segni» o «miracoli» compiuti dai due fratelli per scuotere il tiranno e indurlo a più miti consigli.

Qui però, prima di arrivare alle dieci piaghe di Egitto, il testo ci pone davanti ad un problema molto arduo. Al capitolo 7, v. 3 Dio dice: «Io indurirò il cuore del Faraone e moltiplicherò i miei miracoli e i miei portenti nel paese di Egitto».

Qualcuno si domanderà: perché Dio manda così gravi punizioni contro il Faraone, se è Egli medesimo indurire il suo cuore? Perché non lasciare al Faraone la sua libertà e quindi la possibilità di fare penitenza dopo le prime prove?

Lo scopo di questa azione divina è spiegato dal testo stesso.

Dio vuole, per così dire, provocare il Faraone, per aver modo di mostrare la Sua forza e la Sua potenza non solo agli egiziani ma anche agli Ebrei ed a tutto il mondo.

Sarebbe un modo pedagogico perché quegli atti della giustizia si imprimevano come una lezione nel cuore dei popoli. Tale scopo è dunque giustificatissimo; ma come si può punire un uomo od un popolo per colpe che non ha ancora commesso? La risposta migliore è forse data da Rashì, quando osserva che, a proposito delle prime cinque piaghe, non è detto che *Dio* indurì il cuore di Faraone ma che il cuore del Faraone *si indurì*; ciò dovrebbe significare che quando un peccatore si ostina nel male e mostra di essere incorreggibile, può essere sistema salutare anche per lui, e non solo per le sue vittime, provocarne il carattere inflessibile, perché la punizione venga più presto ed egli ceda. Non fa dunque meraviglia se è Dio stesso che indurisce il cuore del Faraone

perché nella storia rimanesse questo grande esempio di giustizia umana e di libertà nazionale come ammaestramento degli uomini.

Le dieci piaghe di Egitto, le Makkòt, sono rimaste proverbiali come altre cose buone o cattive del racconto biblico. Così si dice, per esempio, *Chòshekh Mizràjim*, «buio egiziano», per indicare una oscurità eccezionale, con evidente allusione alla Makkà omonima. In che cosa le Makkòt sono veramente makkòt? Cioè: che cosa hanno di straordinario e di speciale queste piaghe?

Intanto esse colpiscono tutta la popolazione egiziana e non solo il Faraone. Sono invasioni o epidemie, a cui non resiste nessuno, che penetrano dappertutto, che sconvolgono la vita di quel popolo fino nei suoi aspetti più intimi e privati. Non sapremmo quale scegliere come la peggiore. Terrificante la prima, quella del sangue, se pensiamo all'importanza fondamentale che ha l'acqua nella vita degli organismi. L'antico Midrash-Tanchumà narra che, secondo l'opinione di R. Abbun Levita, in seguito a questa makkà, gli Ebrei si arricchirono perché se un egiziano ed un ebreo abitavano la stessa casa, quando il primo empiva il suo bicchiere dalla brocca comune non vi trovava che sangue, mentre il secondo ci trovava acqua. L'egiziano chiedeva allora un po' d'acqua dalla sua mano; l'ebreo gliela dava, ma essa si cambiava subito in sangue. Se bevevano insieme dallo stesso recipiente, l'ebreo beveva acqua e l'egiziano sangue. Quando però l'egiziano comprava l'acqua dall'ebreo essa rimaneva acqua. Nonostante tutto, parrebbe che i rapporti tra le due popolazioni, anche in questo periodo doloroso, si fossero conservati normali e pacifici.

Intorno alle prime piaghe, i commentatori trovano il modo di dimostrare il loro acuto spirito. Nel capitolo 7, v. 22 è narrato che, quando Aharon e Moshè ebbero trasformato in sangue tutti i fiumi, i laghi, le fonti dell'Egitto, anche i magi egiziani, per non essere da meno, vollero fare altrettanto. Ma - si domanda Ibn Ezrà - se tutta l'acqua dell'Egitto era stata cambiata in sangue, dove se ne poteva trovare altra per ripetere la prova? Vuol dire che i magi scavarono dei pozzi e tentarono un esperimento in miniatura con poca acqua ed in un piccolo recipiente. Ben diverso era stato invece l'atto di Aharon e Moshè, i quali avevano provocato un fenomeno nuovo in tutta la natura.

Qualcuno potrebbe obiettare con stupore che in questa gara i magi non riuscivano ad altro che ad aumentare le sofferenze delle loro popolazioni con i loro supplementi alle makkòt originali. Ma il loro scopo era certo tutt'altro. Essi volevano piuttosto dimostrare che i due ebrei non erano per niente superiori a loro e che perciò non c'era ragione di temerli. Quando poi i magi non riescono a sterminare le rane, il Faraone deve rivolgersi a Moshè e pregarlo di far cessare il flagello (cap. 8, v. 5).

Sforno fa notare a questo proposito la differenza fra azione magica e miracolo, il quale, pur essendo fenomeno rarissimo ed eccezionale, non cessa di far parte delle leggi della natura.

Sforno dice: «C'è una gran differenza tra l'azione dei magi e quella divina... la prima non ha che effetto limitato e la natura ritorna alla sua normalità appena si è eliminato l'atto che fa pressione su di essa... Invece Iddio impone alla natura di arrestarsi, di trasformarsi, di agire in parte o per un tempo determinato e la natura obbedisce».

Ora Moshè e Aharon erano riusciti a fare qualche cosa che aveva l'aspetto non di un semplice esperimento magico, ma di un fenomeno naturale. Saranno perciò i magi stessi a dire al Faraone (Cap. 8, v. 15): «Qua c'è il dito di Dio!». Da questo momento in poi il Faraone non potrà più essere scusato se indurrà il suo cuore. Egli avrebbe dovuto ormai riconoscere la volontà e la potenza divina e cedere. Ma non lo farà e continuerà a resistere ostinato fino all'ultimo momento e con tutti i mezzi.

DOMANDE

- 1) - *quale è lo scopo della collaborazione fra Aharon e Moshè?*
 - 2) - *quale è la reazione del Faraone e dei magi alle differenti piaghe?*
 - 3) - *che differenza passa fra la rivelazione divina a Moshè e quella ai patriarchi?*
-

PARASHÀ XV - BO

(Esodo: Cap. 10, v. 1 - Cap. 13, v. 16)

Moshè tornò dal Faraone minacciandogli di scagliare sull'Egitto un'invasione di cavallette se non avesse lasciato partire il suo popolo. Il Faraone non si decide però che a dare il permesso ai soli uomini e allora Moshè provoca l'ottava piaga, le cavallette (**Arbé**).

Segue poi la nona, cioè una tremenda oscurità (**Chòshekh**) durata ben tre giorni, che risparmia soltanto i luoghi abitati da Ebrei.

Dopo di ciò il Faraone permetterebbe al popolo di partire trattenendo però il loro bestiame. Allora Dio invita il popolo per mezzo di Moshè a chiedere agli Egiziani oggetti d'oro e d'argento ed a prepararsi all'esodo. A mezzanotte Egli avrebbe provocato la morte di tutti i primogeniti, uomini ed animali, e sarebbe stata questa la decima piaga **Makkàt-Bekhoròt**, da cui solo gli Ebrei sarebbero stati risparmiati.

Quindi Dio dà a Moshè il primo precetto della vita nazionale ebraica. Il mese in cui avviene l'uscita dall'Egitto sarà il primo mese dell'anno. Al dieci del mese stesso, ogni famiglia doveva procurarsi un capretto e un agnello immacolato, nato in quell'anno, che doveva immolarsi al crepuscolo del giorno 14 e mangiarsi arrosto nella notte stessa, con pane non lievitato (azzimo) ed erba amara, avendo la cintura ai fianchi ed il bastone in mano, come gente pronta alla partenza. Il sangue del capretto spruzzato sugli stipiti e sull'architrave delle case, avrebbe indicato che vi abitavano Ebrei e Dio ne avrebbe sorpassato (il verbo ebraico deriva dalla radice *pesàch*) la soglia senza colpire i suoi primogeniti.

Quella data sarà poi celebrata di anno in anno per tutti i secoli e le generazioni, per sette giorni, durante i quali sarà proibito di cibarsi di cose lievitate e non sarà permesso di mangiare altro che pane azzimo (mazzà). Il primo e l'ultimo giorno saranno festa solenne ed in essi sarà proibito lavorare. La festa durerà quindi dalla sera del 14 fino alla sera del 21 di questo primo mese dell'anno ebraico.

Dopo l'ultima e più tremenda «makkà», il Faraone, dietro pressione del popolo egiziano si decide a lasciar partire gli Ebrei. Essi abbandonano in fretta l'Egitto, caricandosi sulle spalle la pasta non ancora lievitata, diretti a Ra'amses verso Sukkot. Erano seicentomila uomini, oltre ad una folla di stranieri che si era unita a loro, con tutto il suo bestiame e i suoi averi.

Così si chiudeva l'età dell'esilio egiziano durato quattrocentotrenta anni. Dopo aver dato a Moshè alcune disposizioni intorno alla festa di Pesach («pasqua»), Dio ordinò a Moshè di consacrare a Lui ogni primogenito. Tutti questi atti dovevano servire come ricordo della miracolosa redenzione e delle vicende che l'avevano accompagnata.

In questa parashà vengono dati per la prima volta precetti (mizwot) di vita nazionale ebraica. Con questa parashà sorge infatti nella storia dell'umanità il popolo di Israele; di qua avrebbe dovuto avere inizio - secondo R. Jizchaq - il libro della storia e dell'idea ebraica, cioè dal capitolo XII dell'Esodo avrebbe dovuto cominciare la Torà.

Prima di tutto viene stabilito, per così dire, il calendario nazionale, cioè l'anno ebraico si inizia con il mese della redenzione, che è il primo mese, quello che poi sarà chiamato Nissan. È il mese che ricorderà per i secoli la conquista della libertà ed in cui si celebrò, nella notte dell'esodo, il primo sacrificio pasquale, consumato da gente in procinto di partire in tutta fretta, con le cinture ai fianchi, con le scarpe ai piedi e con il bastone in mano. L'ora della libertà non va lasciata sfuggire né ritardare; essa deve essere colta appena suona nell'orologio della storia.

Durante quella medesima notte solenne, Dio fa giustizia dei nemici della libertà; Egli colpisce non solo gli Egiziani ma anche i loro idoli (Cap. XII, v. 12), cioè non solo le persone ma anche i sistemi, le fedi, le idee, le filosofie che permettevano quel regime di schiavitù.

La Mekhiltà descrive a colori più realistici e vivaci questa sconfitta del paganesimo, quando dice che gli idoli di pietra liquefacevano, quelli di legno marcivano e quelli di metallo si arrugginivano. Che vergogna per il popolo egiziano e per i suoi sacerdoti vedere i loro superbi idoli ridotti in quello stato!

Per questi idoli il popolo d'Israele esprimerà il suo disprezzo con le ironiche parole del profeta Isaia (Cap. 44, v. 15): «(Il legno) serve all'uomo per fare il fuoco con cui riscaldarsi e cuocere il pane ed anche per farne un Dio ed inchinarsi a lui». Dinanzi a un popolo che risorge crollano i vecchi impotenti idoli dell'autocrazia e della tirannide. E, ciò che più conta, e come ci viene ripetuto nell'Aggadà di Pesach, è Dio stesso che interviene direttamente nella storia per questa opera di salvezza (Cap. XI, v. 4).

Il ricordo di quella notte rimarrà vivo per i secoli nel cuore del popolo, nella mente dei pensatori, nella fantasia dei poeti. Jehudà ha-Levì, in viaggio per la Palestina, ripercorrerà in Egitto «le strade dove era passata la Shekhinà, cercando il sangue del patto sugli stipiti delle porte» («*Kavod le-Mizrajim*»).

Il primo e l'ultimo dei sette giorni di Pesach che, secondo Ibn Ezzà, rappresentano rispettivamente il giorno dell'uscita dall'Egitto e quello in cui l'esercito egiziano veniva sommerso nelle acque del Mar Rosso, sono denominati «*Miqrà-Qodesh*», giorni di sacra radunanza. Sono giorni festivi, nei quali il popolo si raduna a commemorare l'evento ed in cui è vietato qualsiasi lavoro all'infuori di quanto è necessario per preparare il proprio nutrimento (Cap. XII, v. 16).

La parashà, descrive quindi quella notte terribile in cui «vi furono alte strida in Egitto, perché non c'era casa dove non ci fosse qualche morto» (Cap. XII, v. 30).

La Mekhiltà aggiunge al testo biblico orribili particolari, riportando la domanda che R. Natan si faceva a proposito di quel verso e cioè: «È possibile che non esistessero case dove non vi fosse un primogenito?» Certo che ce ne erano, risponde, ma, in generale, quando ad un egiziano moriva il primogenito, la famiglia ne faceva la statua e la serbava in casa; ora, in quella notte, la statua crollava, si spezzava, si polverizzava, per cui quel giorno era un giorno doloroso per la famiglia come fosse il giorno delle esequie. E vi ha di più: gli Egiziani usavano seppellire i morti nelle loro case, sicché i cani, entrando attraverso le fognature estraevano i cadaveri dei primogeniti dalle loro nicchie e li dilaniavano, per cui quel giorno era un giorno di dolore per la famiglia come se fosse stato il giorno delle esequie.

Par di vedere gli Egiziani svegliarsi di soprassalto durante la notte dinanzi all'enorme eccidio; persino il Faraone che come tutti i sovrani del mondo, dice il Midrash, era solito alzarsi solo alla terza ora dopo lo spuntare del sole (secondo quanto è affermato nella Mishnà di Berakhot), era stato destato dal suo sonno regale dalle grida e dai pianti delle folle atterrite. Il Faraone però non attende ormai altri segni, altre piaghe. Egli chiama immediatamente Moshè e Aharon per consegnare loro, diciamo così, il decreto di liberazione del popolo d'Israele. Anzi, secondo l'antico Midrash Tanchumà, il Faraone si sarebbe recato personalmente nel quartiere ebraico alla ricerca affannosa dei due capi del popolo schiavo. Gli Ebrei, a cui si rivolgeva chiedendo dove fossero Moshè ed Aharon, si prendevano scherno di lui dandogli indicazioni sbagliate. Era costui quel medesimo superbo sovrano che aveva già detto a Moshè: «Vattene, e bada bene di non tornare più da me, perché, se ti presenterai ancora, non uscirai vivo!» (Cap. X, v. 28). Ora egli li invita umilmente a benedirlo ed a pregare per lui il Dio a cui vanno a presentare i loro omaggi e i loro sacrifici, forse perché (Mekhiltà), essendo l'unico primogenito scampato alla morte, temeva di non potersi sottrarre al destino che aveva colpito i suoi sudditi.

Al verso 43 si riprende a trattare della ricorrenza di Pesach. Non è una inutile e superflua ripetizione. Mentre precedentemente si era parlato del primo sacrificio pasquale, quello fatto in Egitto, qui si tratta del sacrificio che verrà compiuto di anno in anno, dalle generazioni future, in memoria del grande avvenimento. In questi versi si riconferma il carattere nazionale della festa e si avverte che lo straniero non può partecipare al sacrificio di Pesach (Cap. XII, v. 43), come l'avventizio e il mercenario non hanno diritto di prender parte alla consumazione dell'agnello pasquale. Quanto agli schiavi, essi acquisteranno tale

diritto dopo essere stati circoncisi perché, in linea generale (v. 48), «nessun incirconciso (*'Arel*) può mangiarne».

Tramontata l'ombra della schiavitù, l'uscita dall'Egitto ed il passaggio della nazione alla bellezza ed alla gioia della libertà, sono espresse con frase pittorica dal verso (Cap. XIII, v. 4): «Oggi voi uscite nel mese della primavera».

Era un mese particolarmente adatto all'esodo dall'Egitto - dice Rashì - un mese senza gran sole né freddo né piogge. E non c'è forse una meravigliosa corrispondenza fra il risveglio primaverile della natura e la resurrezione di un popolo oppresso? È venuta la primavera anche per il popolo d'Israele. Questo termine di primavera verrà adoperato, non senza profondo e poetico sentimento, da Moses Hess quando molti secoli più tardi, chiamerà le rivoluzioni storiche - dalla rivoluzione francese in poi - con il nome di «Primavera dei popoli» (*Völkerfrühling*).

Uscendo dall'Egitto, il popolo muove direttamente verso una mèta ben definita, verso la Palestina, il paese promesso ai patriarchi, «la terra stillante latte e miele» (Cap. XIII, v. 5). Questo modo di rappresentare un paese fertile non è ebraico né biblico soltanto. Ovidio, nelle «*Metamorfosi*» (I, III) descrive con gli stessi colori la natura generosa:

*«Flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant,
Flavaque de viridi stillabant ilice mella».*

Ma la differenza fra la Bibbia e il poeta latino è notevole. Il latino descrive un passato remoto e legendario, cioè l'età dell'oro tramontata; il popolo ebraico sentiva invece in quelle parole una promessa chiara e concreta e ci vedeva la *speranza* di un avvenire che doveva attendersi fiduciosamente.

Con la fine di questa parashà si chiude il periodo di vita egiziana del popolo ebraico, periodo che è incominciato con la parashà di Wajiggash cioè con l'emigrazione della famiglia di Jisrael in Egitto. Passeranno però altri quaranta anni prima che gli Ebrei possano varcare i confini della Palestina; e noi li seguiremo, nelle prossime parashot, nelle loro peregrinazioni e - ciò che più conta - nella formazione di quelle norme di vita e di morale che vanno sotto il nome più specifico di Torà.

PARASHÀ XVI - BESHALLACH

(Esodo: Cap. 13, v. 17 - Cap. 17, v. 1-6)

Quando gli Ebrei uscirono dall'Egitto, Dio non li «guidò» direttamente verso la Palestina perché non avessero da combattere, appena liberati, contro i Filistei, ma li diresse verso il deserto. Essi percorsero il tratto di strada che andava da Sukkòth a Etàm, mentre Dio indicava loro il cammino di giorno per mezzo di una colonna di nubi e di notte per mezzo di una colonna di fuoco. Quindi gli Ebrei si accamparono nei pressi del Mar Rosso. Intanto il Faraone, pentito della libertà concessa a quella popolazione di utili operai, con seicento carri ed uno scelto esercito si dette all'inseguimento degli Ebrei. Questi, alla vista degli Egiziani, si spaventarono ed ebbero un attimo di rivolta contro Moshè. Ma Moshè calmò i loro timori e ordinò loro di attraversare il mare, dopo averne divise le acque in modo da lasciarne un tratto asciutto. Gli Egiziani credettero di poterli inseguire ma vennero sommersi dalle onde che si richiusero non appena gli Ebrei furono passati all'altra sponda.

Allora Moshè e i figli di Jisrael innalzarono a Dio il famoso «inno del mare», per render lode al Signore che aveva con miracolo nuovo sommerso nelle onde il loro nemico quando già sperava di fare strage di loro e di raccogliere un ricco bottino di guerra. «Tu hai guidato - dice il cantico - con la Tua bontà questa gente da Te liberata e l'accompagni con la Tua potenza alla Tua santa dimora. Tremano i popoli alla notizia; il terrore ha colto gli abitanti della Filistea». È un nuovo popolo che si presenta sul teatro della storia, per compiere la più grande rivoluzione morale e gettare al mondo attonito l'idea dell'unità di Dio e degli uomini. Il cantico fu accompagnato dal suono dei cembali e dei flauti e dalle danze delle donne con a capo la sorella di Moshè, la «profetessa» Mirjam.

Gli Ebrei proseguirono quindi il loro viaggio attraverso il deserto di Shur che separa l'Egitto dalla Palestina e, dopo un percorso di tre giorni in quell'arida landa, non riuscirono a trovare acqua per dissetarsi. A Marà c'era acqua ma non potabile, ciò che suscitò il malumore del popolo contro il suo condottiero. Moshè allora, dietro ordine divino, gettò un certo legno nell'acqua in modo da raddolcirla.

In quell'occasione Moshè fornisce al popolo, come preludio della sua legislazione morale, un criterio succinto di condotta, una specie di norma generale che avrebbe dovuto preservarlo dal male: «Se tu obbedirai al Signore Tuo Dio e farai ciò che Egli considera onesto e darai ascolto ai Suoi comandamenti, tu sarai immune da tutte le calamità da cui sono stati colpiti gli Egiziani». (Cap. 15, v. 26).

Continuando quindi la loro strada, giunsero ad Elim e di là, il quindicesimo del secondo mese (Ijar), arrivarono al deserto di Sin. Lì avvenne un secondo ammutinamento degli Ebrei contro i due capi, ammutinamento provocato dalla mancanza di approvvigio-

namento e dal ricordo dell'abbondante cibo che gli schiavi avevano avuto in Egitto. Dio fece scendere allora dal cielo quell'alimento che fu chiamato **manna**, dalla parola aramaica *man*, «che cosa?», con cui gli Ebrei si chiesero di che genere fosse quell'insolito prodotto, che non avevano mai veduto. Essi ne dovevano raccogliere ogni giorno quanto era loro necessario senza serbarlo per l'indomani; solo il venerdì dovevano raccoglierne una «doppia razione» che servisse anche per il sabato, in cui la manna non cadeva. Un campione della manna fu serbato da Aharon in uno speciale recipiente perché rimanesse quale ricordo per i secoli futuri.

Partiti dal deserto di Sin si accamparono, dopo varie tappe, a Refidim dove la mancanza di acqua provocò la terza rivolta del popolo contro Moshè, che «li aveva liberati dall'Egitto per fare morire di sete loro, i loro figli e il loro bestiame». Moshè allora percosse una rupe da cui fece sgorgare l'acqua. A Refidim accadde uno scontro con gli Amaleciti ('Amaleq). La battaglia fu condotta da Jehoshua' (Giosuè), mentre Moshè ne osservava dall'alto di una collina l'incerto corso; quando egli teneva alte le mani vincevano gli Ebrei; quando le abbassava per la stanchezza gli Amaleciti avevano il sopravvento. Aharon e Chur (figlio o marito di Mirjam) dovettero sostenere le braccia di Moshè finché Jehoshua' riuscì a sconfiggere e a mettere in fuga il nemico. Dopo questo proditorio attacco miracolosamente respinto, Dio ordinò a Moshè di conservare memoria scritta del fatto per ricordo dei posteri e gli annunciò che sarebbe venuto il giorno in cui la gente di 'Amaleq sarebbe stata cancellata «di sotto il cielo».

Gli Ebrei che escono dall'Egitto hanno praticamente due obiettivi ultimi:

1) il Monte Sinaj; 2) la Palestina.

Per il momento però il condottiero ha, come osserva Sforzo, un obiettivo più prossimo e immediato: e cioè condurre gli Ebrei verso il mare dove l'esercito del Faraone doveva trovare la sua definitiva sconfitta e «volgerli verso il deserto lungo il Mar Rosso». (Cap. XIII, v. 18).

Il motivo di questa diversione dalle grandi strade che li avrebbero condotti direttamente nella terra di Kena'an è esplicitamente denunciato dal racconto biblico (Cap. XIII v. 17); cioè si voleva evitare che gli Ebrei, appena liberati, dovessero impegnarsi in una guerra con i Filistei i quali occupavano allora il litorale del mare palestinese ed avevano, come gli Spartani, un regime *militare*, a differenza dei Filistei dell'epoca dei patriarchi che erano dediti alla pastorizia e all'agricoltura. La Mekhiltà aggiunge a questo motivo storico un altro scopo: quello di dimostrare agli Ebrei la straordinaria protezione e potenza di Dio per mezzo di eccezionali eventi e prodigi, quali la caduta della manna, ecc.

Spesso si è spinti a giudicare severamente un fenomeno o un movimento storico quando non riescono a raggiungere immediatamente l'obiettivo che si

erano proposti. È un giudizio sbagliato, perché in qualsiasi grande mutamento storico è dimostrato che non è mai conveniente, anzi è dannoso, precorrere gli eventi e voler «fare troppo presto». Bisogna andare a tappe e, prima di proseguire, rinforzare le posizioni raggiunte ed eliminare le eventuali difficoltà.

Un'ultima difficoltà alla partenza del popolo ebraico sarebbe stata, secondo un antico Midrash riportato in Sutà, nel Midrash Rabbà, in Tanchumà e in Pesachim, l'impegno di trasportare fuori dell'Egitto le ossa di Josèf. Si credeva dal popolo - sempre secondo il succitato Midrash - che le ossa del Viceré ebreo fossero state sepolte dagli Egiziani in una cassa metallica nel letto del Nilo. E ciò ad un doppio fine: render feconde le acque del fiume e impedire che gli Ebrei (non ritrovando le ossa del loro antico fratello) uscissero dall'Egitto. Moshè si sarebbe quindi recato in riva al fiume, chiamando per nome Josèf ed avvertendolo che era ormai giunto il momento di lasciare quella terra; in caso che non si fosse fatto vedere, essi si sarebbero considerati sciolti dal giuramento fatto. Immediatamente, la cassa di Josèf affiorò alla superficie delle acque. Egli non voleva che per la sua pace tardasse l'ora della libertà.

Quando il popolo si muove, ecco l'imponente spettacolo delle colonne di fumo e di fuoco che precedono di giorno e di notte la lunga carovana dei redenti. Sono, come osserva Rashì, dei «messi» del Signore, uno dei tanti mezzi con i quali Egli manifesta la sua protezione a chi si risollewa e va verso un migliore destino. La Mekhiltà immagina che le nuvole fossero sette: una per ciascuno dei quattro punti cardinali, una in alto, una in basso e una «che li precedeva nel cammino» (Cap. XIII, v. 21). R. Jehudà immagina addirittura che fossero tredici e R. Joshijà pensa che fossero quattordici. Il fatto che il Signore accompagnasse gli Ebrei è considerato da questo stesso Midrash come un «ricambio di gentilezza» che Dio intendeva fare ad Avraham che alcuni secoli prima (vedi la parashà di Wajerà) aveva accompagnato lungo la strada i nunzi di Dio (Genesi Cap. XVIII, v. 16). È una lezione di gratitudine e di finissima cortesia che i maestri della tradizione danno al popolo. La vista delle due colonne di fumo e di fuoco ha, oltre al resto, il compito di rinnovare la fiducia degli Ebrei in Dio. Egli non li abbandona dopo averli fatti uscire dall'Egitto, ma li accompagna e li custodisce nell'arduo viaggio per il deserto. Non già che debbano scomparire i pericoli e i disagi del cammino (come non scomparvero con la visione che Ja'aqov ebbe degli angeli lungo la scala prima di intraprendere il suo viaggio). Ma il popolo è in ogni modo più fiducioso, più sicuro, poiché non si sente solo nella landa deserta. Come Dante riprende lena e si rassicura quando sa che «tre donne benedette» pregano per lui in cielo e quando si vede al fianco Virgilio, «duca, signore e maestro», così qui gli Ebrei si rinfrancano vedendosi accompagnati dalle colonne di fumo e di fuoco che indicano o illuminano la strada.

Ma il Faraone si pentirà, per l'ennesima e l'ultima volta, della concessione fatta al popolo ebraico e ancora una volta sarà pronto per un nuovo voltafaccia. Il Midrash Tanchumà illustra l'atteggiamento incauto del re con una attraente parabola. Il Faraone assomiglierebbe al servo di un re che, avendo avuto l'ordine di andare a comprare un pesce ed avendolo acquistato non troppo fresco, fu invitato dal suo signore a scegliere una di queste tre alternative: o pagarlo o mangiarlo o subire cento frustate. Il servo decise di mangiarlo come la cosa più conveniente; poi però si pentì a mezzo e accettò di essere frustato ma non potendo sopportare il castigo si decise a ripagare il pesce. Così si ebbe tutte e tre le punizioni. Altrettanto accadde al Faraone.

Arriviamo così all'ultimo episodio della lotta di liberazione, quando l'esercito egiziano sprofonda nel mare che l'inghiotte. La pena è dura e crudele. È giustificata? A questa domanda risponde un Midrash che leggiamo nel Talmud di Megillà: «Quando Iddio decise di far annegare gli Egiziani nel mare, 'Uzzà, l'angelo che su in cielo rappresentava la loro causa e i loro interessi, si prostrò ai piedi del Giudice Supremo. - Signore dell'Universo! - disse - Tu hai creato il Tuo mondo con indulgenza e pietà; perché dunque vuoi Tu annegare i miei figli? - Immediatamente Dio convocò il Tribunale supremo e disse: - Giudicate chi fra me e 'Uzzà, principe degli Egiziani, ha ragione. I principi delle genti presero allora le difese degli Egiziani. Visto ciò, Mikhael fece un cenno a Gavriel che, sceso a volo verso l'Egitto, ne riportò un mattone con la relativa calcina ed il corpo di un bimbo che era stato murato nella costruzione. Presentando quella prova della crudeltà egiziana, Gavriel disse: - Signore del Mondo! Ecco come hanno tenuto schiavi i Tuoi figli! - Dio allora, applicando il puro diritto non attenuato da sensi di indulgenza o di pietà, li fece annegare.

Ci sono al mondo delitti che non debbono andare impuniti ed esigono anzi una severa condanna, se non si vuole che la giustizia sia offesa e calpestata per sempre. L'indulgenza usata verso i tiranni e verso i loro complici ed agenti, come è accaduto nei confronti di criminali nazisti e fascisti, è un triste sintomo di sovvertimento della giustizia e un'offesa alle vittime.

Dopo la tremenda punizione degli Egiziani, gli Ebrei intonano il primo cantico di vittoria. Quest'inno di trionfo, alzato nel momento della morte crudele, per quanto giusta, inflitta a migliaia di persone, non poteva non offendere, come ha osservato Zangwill («*Chosen People*»), i delicati sentimenti di umanità dei Rabbini. Questi infatti, ritenendo che dinanzi alla morte, anche a quella dei peccatori, si debba serbare un contegno di riverente dolore, immaginarono che Dio rimproverasse gli angeli che si erano uniti agli Ebrei nel loro canto e nella loro gioia. «Tacete! - gridò loro il Signore - mentre le mie creature periscono nelle onde, voi intonate un cantico?».

Anche oggi, dopo tanti secoli, gli Ebrei continuano a provare un senso di dolore per quegli annegati ed il settimo giorno di Pesach non recitano tutto l'*Hallel*, ma ne omettono alcuni salmi; nella loro gioia per la libertà, c'è - come dice Benamozegh - un vuoto, una lacuna; c'è il lutto per gli Egiziani caduti che dura ancora dopo i millenni.

Il cantico del mare, Shirat-ha-jam, o, semplicemente Shirà, rimane un monumento di altissima poesia epica nell'antica letteratura ebraica. Già R. 'Aqivà diceva che lo Spirito Santo si era posato in quell'ora solenne della storia sugli Ebrei ed essi cantavano come gente che canta l'*Hallel*, l'inno di laude e di grazie. R. Elieser Ben Taddaj descrive Moshè che canta ed a cui tutto il popolo risponde; anche S. D. Luzzatto pensa che ad ogni verso intonato da Moshè, il popolo, come un ritornello, ripettesse: «Cavalli e cavalieri lanciò nel mare» [*e questo è l'uso di Roma per Shabbat Beshallah e per il settimo di Pesach. N.d.R*]

Un'altra cosa ci piace notare intorno a questo cantico del mare. Moshè, l'uomo di Stato, il capo di un popolo libero, si abbandona in questo suo componimento a certi «sfoghi lirici» che potrebbero sorprendere. Ma la cosa non è strana. La storia di Israele conosce parecchi condottieri e re poeti. Devorà (Debora) intona, dopo la vittoria contro Siserà, uno dei più drammatici canti della letteratura ebraica. David è l'autore di liriche eterne e Shelomò è l'autore di varie poesie di carattere sapienziale, lirico e filosofico.

La Shirà di Moshè è tutta dedicata all'ultima prova, all'ultimo duello fra il Faraone e il Dio degli Ebrei, duello terminato con la catastrofe del Faraone. Dio è dunque un Dio «guerriero» da cui dipende la sorte delle battaglie. Egli (Cap. XV, v. 3) ha spezzato e infranto l'esercito nemico con la sua potente destra (Cap. XV, v. 6). Il nemico era sicuro della propria forza, credeva di poter inseguire, raggiungere i fuggiaschi e raccoglierne facilmente la preda (Cap. XV, v. 9). Invece è sprofondato nel mare come piombo (Cap. XV, v. 10). E la conclusione è che non vi è Dio pari all'Eterno (Cap. XV, v. 11). Tutti i popoli ora ne riconoscono la potenza: i Filistei, i Moabiti, gli Idumei (Cap. XV, v. 14-15). Dio condurrà gli Ebrei sotto gli occhi delle genti attonite fino alla terra promessa, dove essi troveranno pace e dove compiranno la loro missione.

Dopo la Shirà il racconto biblico ci dà alcuni esempi della incontentabilità del popolo ebraico liberato. Il popolo si lamenta per la mancanza di acqua, per l'alimento insufficiente, per la nostalgia della vita materiale così facile nella schiavitù. A Marà per la prima volta il popolo dimostra la sua insofferenza e viene «messo alla prova» da Dio (Cap. XV, v. 25). Rashì nota il cattivo carattere di quella gente che, invece di chiedere con modi gentili, grida, si lamenta, si ribella. In ogni modo essi ottengono ciò che vogliono. S. D. Luzzatto ritiene che Dio, nell'appagare le richieste del popolo, volesse ottenere la dimostrazione oggettiva

se gli Ebrei si lamentavano per reali urgenti necessità e se, una volta soddisfatti, sarebbero stati fedeli ed obbedienti, oppure se si trattasse di una ribellione inconsulta e di una incontentabilità innata e sistematica.

Noi ci permettiamo però di fare un'osservazione più generale. In qualsiasi movimento rivoluzionario, in qualsiasi moto di riscatto nazionale (e l'Esodo ne è un esempio) ci sono classi o parti del popolo che tentennano dinanzi alle difficoltà e dimostrano entusiasmo o nostalgici sentimenti per la vita di schiavitù che hanno superato e da cui sono stati sottratti per miracolo. Essi dimenticano l'essenziale; cioè che se il loro obiettivo - la libertà - è stato raggiunto per merito del comportamento da loro tenuto in un dato momento storico e per le speciali condizioni di allora, l'avvenire però dipende ormai da loro stessi e non più dai loro padroni o dalla loro fortuna.

Fra i commentatori Ramban descrive efficacemente il terrore del popolo, dopo che ebbe consumato il pane senza lievito portato dall'Egitto e si trovava ora nel deserto senza possibilità di rifornirsene. Non deve meravigliare questa paura del presente in un popolo che per ben quattro secoli era vissuto in schiavitù e si era ormai abituato a quelle condizioni di vita. Non per nulla questo popolo si inchinerà al vitello d'oro e sarà considerato quindi indegno e incapace di conquistare la libertà e la terra propria. È lo stesso popolo «avvilito dalle pene della schiavitù» che aveva chiuso gli orecchi e l'anima all'invito e alle promesse di libertà di Moshè (Cap. VI, v. 9) o che, traviato dal vagabondaggio millenario e dall'esilio insopportabile - come dice Bialik - ha perduto la coscienza e la dignità di popolo e non si desta neppure quando suona la tromba e si alza il vessillo della libertà. Ecco perché Dio non punisce troppo severamente per la sua mancata fede e per la sua debolezza quella gente ribelle e incontentabile e le manda le quaglie e la manna e tenta di agevolarle quanto è possibile il cammino della riscossa.

Notiamo ancora che, nell'episodio della manna, è implicito il comandamento del riposo sabbatico e, secondo Rashì, perfino quello del *Techum-Shabbat* [vedi: www.archivio-torah.it/jonathan/0861.pdf]. Ibn Ezra con maggiore profondità nota che il sabato è qui, come nel racconto della creazione, strettamente connesso con la natura stessa delle cose e del mondo. Egli dice: «Valeva la pena che Dio compisse per voi questo miracolo affinché risultasse chiaro al vostro spirito che Egli vi ha ordinato di riposare, come Egli ha riposato dopo la creazione del mondo» (Cap. XVI, v. 29).

La parashà si chiude con una succinta ed epica narrazione della battaglia contro gli Amaleciti. A parte il carattere singolare dello scontro e della vittoria, dobbiamo notare: a) che per la prima volta compare qui Jehoshua' in veste di comandante; b) che 'Amaleq rimarrà nella storia ebraica come popolo di

infausta memoria contro il quale Shaul condurrà (I Samuele, Cap. XV) una spedizione punitiva per vendicare il proditorio assalto lanciato nel deserto. La giustizia della storia si manifesta irrimediabilmente, anche se tarda a venire.

PARASHÀ XVII - JITRÓ

(Esodo: Cap. XVIII, v. 1 - Cap. XX, v. 23)

All'annuncio della libertà ottenuta dagli ebrei, Jitrò, suocero di Moshè, gli andò incontro nel deserto dove egli si trovava, cioè nei pressi del Monte di Dio, recandogli la moglie e i suoi due figli. L'incontro fra loro è molto lieto e affettuoso: Jitrò, dopo la narrazione che il genero gli fa delle straordinarie vicende di cui era stato protagonista, gli esprime la sua gioia e i suoi sentimenti di venerazione per il Dio liberatore. Poi, di fronte alla fatica quotidiana e assorbente di Moshè, Jitrò gli dà alcuni consigli pratici, esortandolo a limitare la sua attività alle funzioni di guida morale e di legislatore e ad affidare l'esercizio della giustizia a persone di fiducia e di provata onestà, salvo a riserbare a sé stesso le cause di maggiore importanza. Moshè accetta il consiglio di Jitrò, dopo di che questi, ritorna al suo paese.

Nel terzo mese dopo l'esodo gli Ebrei arrivano al deserto di Sinaj e alzano le tende in faccia al Monte omonimo. Moshè sale sul Monte dove Dio gli annuncia la prossima promulgazione del Decalogo. Dopo tre giorni dall'annuncio, in mezzo a tuoni e lampi, tra fuoco e fumo, tra clangore di trombe e in una spessa cortina di nubi, Moshè e Aharon salgono sul monte e Iddio fa udire la sua parola al popolo attonito. Erano questi i Dieci Comandamenti o Decalogo (*'Aséret ha-dibberòt* o *'Aséret ha-devarim*):

I. - Io sono il Signore Tuo Dio che ti ho tratto dal paese d'Egitto, dalla dimora degli schiavi.

II. - Non avrai altro Dio di fronte a Me. Non ti farai alcuna statua o immagine delle cose che sono in alto nel cielo o in basso sulla terra o nell'acqua al di sotto della terra. Non ti inchinerai a loro né le adorerai, perché Io, il Signore tuo Dio, sono un Dio geloso che chiede conto dei peccati dei padri commessi dai figli, dai nipoti e dai pronipoti a Me nemici, ma uso benevolenza verso le migliaia di generazioni dei Miei amici e di coloro che osservano i Miei precetti.

III. - Non proferire il nome del Signore tuo Dio invano, perché il Signore non perdona a colui che proferisce il Suo nome invano.

IV. - Ricordati del giorno del Sabato per santificarlo. Per sei giorni lavorerai e compirai ogni tua opera. Ma il settimo giorno è Sabato per il Signore tuo Dio; non devi lavorare né tu né il tuo figlio o la tua figlia, né il tuo schiavo o la tua ancella, né il tuo bestiame né il forestiero che abita nella tua città. Perché in sei giorni il Signore fece il Cielo e la Terra, il mare e tutto quanto esiste in essi, ma il settimo giorno riposò; perciò il Signore ha benedetto e ha santificato il Sabato.

V. - Rispetta tuo padre e tua madre affinché tu viva a lungo sulla terra che il Signore tuo Dio ti dà.

VI. - Non uccidere.

VII. - Non commettere adulterio.

VIII. - Non rubare.

IX. - Non deporre falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

X. - Non desiderare la casa del tuo compagno; non desiderare la moglie del tuo compagno né il suo schiavo o la sua ancella, né il suo bue o il suo asino e qualunque cosa appartenga ad altri.

La parashà termina, con alcune disposizioni riguardanti la costruzione dell'altare destinato ai sacrifici che doveva essere semplice, di pietre rozze e non lavorate, per evitare l'uso di strumenti di ferro.

Nei versi 5 e 6 del Cap. 19, si legge:

«Or dunque, se Mi darete ascolto ed osserverete il Mio patto, sarete per le un tesoro (*segullà*) fra tutti i popoli, perché tutta la terra è Mia. *Ma voi sarete per Me un reame di sacerdoti e un popolo sacro*».

È la netta definizione di ciò che, secondo la Torà, devono essere gli Ebrei fra gli altri popoli. Tale definizione è stata travisata al punto da vedervi qualche cosa di analogo all'idea tedesca del popolo eletto che ha seminato tanti odi, tanti lutti e tante stragi fra i popoli. Gli antisemiti ne hanno poi tratto pretesto per accusare gli Ebrei di superbia nazionale e di disprezzo verso le altre genti. È bene perciò dedicare qualche parola all'argomento.

L'affermazione di un privilegio che gli Ebrei possederebbero dinanzi a Dio non è analoga all'affermazione di superiorità che si attribuisce il popolo tedesco o a quella che pretende di avere la nazione inglese («*Rule Britannia*»).

Il privilegio o la «superiorità» ebraica è nella Bibbia *assunzione di doveri*, ideale di giustizia e di onestà a cui non riuscirono a giungere altri popoli o che, secondo un antico Midrash, furono da essi rifiutati. Secondo Sforzo essere un «reame di sacerdoti» non significa che questo: che gli Ebrei devono insegnare agli altri popoli la morale e l'ideale di giustizia a loro rivelato. Tale «missione» verrà riaffermata successivamente dai profeti. Non sarà una missione di potenza e di dominio come quella espressa dal famoso verso latino:

«Tu regere imperio populos, Romane, memento»,

ma sarà piuttosto una missione, una propaganda di pace e di giustizia sociale che uscirà da Jerushalaim (Isaia II, 3; XLII, 4; Michà, IV, 2).

Gli Ebrei dovrebbero essere fonte di benedizione per gli altri popoli. Dovrebbero essere una nazione di *zaddiqim*, se ci vogliamo richiamare a questo concetto già illustrato nelle parashot di Nòach e di Lekh-Lekha. Ciò non dovrà però significare che gli Ebrei debbono rimanere isolati dalle altre genti e formare un organismo sociale o nazionale chiuso o separato.

Tutt'altro. Jehudà ha-Levì, nel suo *Kuzari*, cercando di riassumere in una breve formula la situazione degli Ebrei fra i popoli, li paragona al cuore nei suoi rapporti con gli altri organi viventi. È un'immagine molto efficace. Il cuore fa parte dell'organismo vivente per quanto eserciti in questo una funzione di importanza precipua grazie - in parte - alla sua struttura speciale. Ma se l'organismo è ammalato, ne risente anche il cuore. È l'idea che i popoli esprimono in un eloquente verso di Isaia (LIII, 4): «Egli aveva sopportato i nostri mali, aveva sofferto per i nostri dolori e noi lo avevamo considerato un essere ferito, colpito da Dio e tormentato».

«Israele - ha scritto Achad-Haam - ritenne di essere stato scelto da Dio non nel senso di un dominio materiale ma nel senso di un progresso morale, perché fosse il popolo prediletto da Dio e ne adempisse i comandi, perché concretasse in ogni età il tipo morale più alto e portasse costantemente il carico dei più gravi doveri morali. È realmente un fenomeno unico nel suo genere il fatto che il Giudaismo distinse i suoi figli dal resto dell'umanità soltanto in un senso: imponendo cioè loro grandi e ardui *doveri*, mentre alleggeriva il peso degli altri ai quali prometteva la «partecipazione al mondo futuro» purché avessero adempiuto agli obblighi più fondamentali della morale (i sette precetti noachidi) vedi www.archivio-torah.it/jonathan/0160.pdf».

Non fa meraviglia dunque se gli Ebrei parlano di *'ol ha-mizwòt*, del «giogo dei precetti», perché la «elezione» di Israele è un peso grave, è un arduo compito. È proprio il contrario della «elezione» tedesca la quale non dà all'«eletto» che diritti, privilegi, potenza; mentre quella ebraica impone solo doveri e responsabilità (Si legga a questo proposito quanto ha scritto di recente Ferruccio Pardo intorno all'«*Elezione d'Israele*» nel suo *Saggio in risposta a Benedetto Croce*).

www.academia.edu/31610441/CROCE_GLI_EBREI_E_IL_MARTIRIO_DI_ISRAELE_estratto_.

L'accettazione di questo «giogo» da parte del popolo non è una passiva sottomissione a ciò che viene imposto dall'alto, ma essa ha un carattere nettamente democratico, dipendente quasi da una specie di *referendum*: «Tutto il popolo rispose ad una voce: tutto ciò che il Signore ha detto noi lo eseguiremo» (Esodo XIX, 8).

Arriviamo così a quella sintesi della morale ebraica che sono i dieci comandamenti. Anche in questo caso, secondo R. Jishma'el e R. 'Aqivà (v. *Mekhiltà*) Dio avrebbe ottenuto dagli Ebrei il consenso unanime e plebiscitario ad ognuno dei dieci comandamenti. Ci sarebbe stata, se vogliamo dire così una votazione su ciascuna di quelle norme, articolo per articolo. Ora, data l'importanza eccezionale del Decalogo - si domanda la *Mekhiltà* - perché non venne promulgato al principio della Torà? In altre parole: gli Ebrei avevano seguito Moshè; avevano acconsentito ad un alto ideale di libertà e di giustizia che non dovevano conoscere se non più tardi? La risposta a questa domanda è data dalla *Mekhiltà* stessa, sotto la forma consueta di parabola, così cara agli antichi. Il caso è paragonabile a quella di un re che, recatosi in un paese, disse alla popolazione: «Desidero, regnare su di voi». «Che cosa hai fatto per noi - gli chiesero - per voler diventare nostro Re?». La domanda sembrò così giusta a costui che ricostruì le mura della loro città, vi fece condurre l'acqua e combatté per la loro indipendenza. Dopo di che ripeté l'offerta: «Desidero regnare su di voi». «Ma certo!» gli risposero. Così fece il Signore: liberò gli Ebrei dall'Egitto, aprì loro il mare, fece discendere la manna, ecc. e poi disse «Voglio regnare su di voi». Ed essi risposero: «Ma certamente!».

I Dieci Comandamenti, che Benamozegh chiamò il «Discorso della Corona», non potevano essere proclamati prima che esistesse una società ebraica costituita, un libero popolo ebraico. Essi sono la prefazione, la premessa a tutte le altre norme e leggi della Torà e la loro somma succinta.

Il primo comandamento è in sé premessa e sintesi di tutti gli altri che ne sono quasi la derivazione logica (Abrabanel e S. D. Luzzatto). Ma l'unità di Dio non deve servire solo per il credente; questi, come nota Ramban, ha il dovere di fare in modo che altri non cada nel peccato di idolatria. L'idolatria è colpa massima per l'ebraismo; la negazione del politeismo è l'atto più rivoluzionario dell'idea ebraica e la sua nota più distintiva.

«Se mi si presentasse quel medesimo pagano - ha scritto Achad Haam - che chiese un giorno di apprendere tutta la Torà mentre stava ritto sopra un piede solo, io gli direi: Non ti fare alcuna statua o figura. È qua tutta la Torà. Il resto non è che il commento. Poiché carattere precipuo della dottrina ebraica, per cui si distingue da tutte le altre, è la tendenza assoluta a sollevare la coscienza religiosa e morale al di sopra di ogni forma sensibile limitata e a porla a contatto immediato con l'ideale astratto che non ha figura».

È caratteristica a questo proposito la risposta che, secondo un aneddoto talmudico, gli anziani ebrei di Roma avrebbero dato ad alcuni «filosofi» del paganesimo latino, i quali avevano fatto loro l'obbiezione seguente: «Se il vostro Dio non vuole che si adorino gli astri, perché non li elimina?». I savi ebrei

risposero: «Se voi adoraste qualche cosa di cui il mondo non avesse bisogno, Dio potrebbe abolirla o l'avrebbe abolita. Ma quando voi adorare il sole, la luna, le stelle del cielo, Dio dovrebbe forse distruggere tutto il Suo mondo per causa di gente stolta?».

Il Decalogo ripete e riconferma poi con maggiore solennità il comandamento del Sabato collegato, come sempre fino ad ora nella Torà, alla creazione del mondo.

Gli altri comandamenti si riferiscono ad atti fondamentali della vita sociale e dei rapporti morali tra gli uomini. Primo tra questi doveri quello del rispetto verso i genitori. Ramban osserva che, dopo i comandamenti che si riferiscono a Dio che è il «nostro Primo Padre», si passa al comandamento che si riferisce al genitore che è l'immediato ed ultimo padre, collaboratore della divinità nell'opera della creazione. Si devono rispettare i genitori - nota il commentatore - non per l'eredità che ci lasceranno o per altro interesse od utile che ci attendiamo da loro, ma per un sentimento naturale, analogo al sentimento che ci muove verso Dio.

Questi comandamenti di ordine, diciamo così, *sociale*, non sono *leggi* nel senso giuridico della parola; sono piuttosto principii fondamentali di morale a cui deve essere educato ogni ebreo, anzi ogni uomo, in modo che senta come una cosa naturale, come un atteggiamento morale spontaneo da cui derivare tutte le altre norme di condotta, tutte le altre leggi.

Possiamo dire che non solo la civiltà ebraica ma tutta la civiltà universale poggia - si riconosca o no - su questi principii, su questi comandamenti del Decalogo.

In queste prime parashot del libro dell'Esodo abbiamo avuto occasione già di leggere alcuni comandamenti o precetti o ordinamenti. In questa stessa parashà abbiamo letto il consiglio dato da Jitrò a Moshè intorno all'esercizio della giustizia non più raccolto nelle mani di una sola persona, ma affidato ad un corpo di giudici. Il Codice delle Leggi propriamente dette, si inizierà con la prossima parashà e di là incomincerà la parte più importante della Torà, quella dell'ordinamento sociale e del diritto ebraico.

PARASHÀ XVIII - MISHPATIM

(Esodo: Cap. XXI, v. 1 - Cap. XXIV, v. 18)

Si inizia con questa parashà il Codice insieme civile, penale, sociale del popolo ebraico, il «diritto» d'Israele.

La prima legge riguarda il servo ebreo che dovrà essere posto in libertà dopo sei anni di servizio, a meno che non voglia rimanere nella casa del padrone per l'affetto che ha verso di lui e verso la propria moglie datagli durante quegli anni e i figli nati da quel matrimonio.

La ragazza minorenni, venduta schiava, deve essere sposata come legittima moglie dal padrone o da uno dei suoi figli se abbia raggiunto entro quei sei anni l'età maggiore, oppure ha diritto di essere riscattata da qualche parente; se ciò non avvenga, deve, appena giunta in età da marito, riacquistare la propria libertà.

Seguono alcune norme sull'omicidio. Per l'assassino volontario è comminata la pena di morte che si applica pure a chi rapisca un'altra persona e la venda o a chi maledica i genitori. Vengono poi le pene con cui il Tribunale dovrà colpire chi ferisca una persona in rissa o percuota il suo schiavo cananeo. La legge ebraica punisce anche gli animali, in particolare i buoi, che abbiano cagionato la morte di una persona.

Si passa poi a trattare dei danni arrecati alla proprietà altrui sia mediante il furto o mediante il fuoco, per negligenza o intenzionalmente. Rientra in questa categoria la colpa di incuria per oggetti ricevuti in custodia da altri, sia che siano stati rubati o perduti o danneggiati.

Chi seduca una ragazza deve sposarla, versando al padre la relativa dote; eguale somma dovrà essere sborsata anche nel caso che il padre rifiuti di concedergliela in moglie.

Seguono alcune leggi contro la stregoneria, la sodomia, l'idolatria. Viene quindi un intermezzo di stile patetico a favore di tutta una classe di deboli: gli stranieri, le vedove e gli orfani che non debbono essere ingannati, oppressi, molestati, o maltrattati; a favore dei poveri a cui non debbono essere dati prestiti ad interesse ed ai quali si deve restituire prima di notte il vestito da essi dato in pegno «perché è la sua unica coperta, l'unica veste con cui coprire la sua pelle e senza la quale non avrebbe su che coricarsi per dormire».

Si parla quindi dei rapporti sociali, richiedendo non solo la rettitudine e l'onestà del viver civile ma anche la generosità verso il proprio nemico o avversario e la giustizia verso il povero, senza trarre dalla sua condizione di debolezza e di inferiorità motivo né ad eccessiva indulgenza né ad inique sentenze. Ai giudici è raccomandato di non cedere ai

tentativi di corruzione e di ispirarsi a criteri di umana equità verso lo straniero, «di cui voi dovete conoscere l'anima essendo stati voi stessi stranieri in Egitto». (Cap. XXIII, v. 9).

Come il settimo giorno così pure il settimo anno viene dedicato al riposo. Nel settimo anno la terra deve rimanere incolta, lasciandone il prodotto spontaneo ai «poveri del tuo popolo» (anno della *shemittà*). Nel corso dell'anno ci saranno poi tre ricorrenze agricole: Pesach nel mese della prima maturazione dell'orzo, Shavu'ot nella stagione della messe e Sukkot all'epoca della raccolta, ricorrenze che saranno celebrate con pellegrinaggi da parte dei maschi e con offerte di sacrifici al Signore.

Quindi Dio rinnova al popolo la promessa di condurlo alla terra destinatagli: purché egli si mantenga fedele ai comandamenti che gli sono stati impartiti e non cada nell'idolatria, vizio delle genti cananee. La conquista del paese non avverrà entro un breve periodo, ma con un processo lento, dopo di che i confini del territorio si estenderanno dal Mar Rosso al Mare dei Filistei o Mediterraneo e dal deserto all'Eufrate. Moshè quindi risale per la seconda volta il monte per ricevere da Dio le tavole di pietra e il corpo delle leggi e degli statuti da trasmettere al popolo, mentre Aharon, Chur, Nadàv, Avihù e i settanta membri del senato, cioè gli anziani a cui egli aveva delegato i suoi poteri, lo attendevano per quaranta giorni ai piedi del monte.

Non è possibile, dato lo spazio limitato, fermarci in maniera soddisfacente ad illustrare tutte le leggi esposte in questa parashà. Sarà giocoforza scegliere alcuni temi e aspetti particolarmente interessanti limitando il commento a questi.

«La Torà - dice S. D. Luzzatto - che s'ispira a sensi di amore e di umana pietà, apre la serie delle sue leggi con quelle dello schiavo e della schiava che nell'antichità erano considerati alla stregua delle bestie e di cui il giudice non patrocinava la causa contro ai loro padroni».

La Torà - noi lo abbiamo già osservato altre volte - è essenzialmente rivoluzionaria. Cioè non si adatta ad uno schema di vita e ad un regime giudiziario che poteva essere buono per una determinata epoca o per un determinato stadio di civiltà, ma, spinta da una aspirazione verso una società più perfetta, tende a rovesciare i vecchi regimi per sostituirli con ordinamenti più perfetti.

Qualcuno, potrebbe forse obiettare che non è segno di decisivo progresso, per noi che viviamo nel ventesimo secolo dell'E. V. parlare di schiavi e - ciò che è peggio - *di schiavi ebrei* (Cap. XVIII, v. 2) dopo che la schiavitù è stata abolita da tempo, almeno nei nostri paesi.

Ma ciò significherebbe fermarsi alla lettera anziché penetrare nello spirito della Torà. Quei regolamenti dati in un'epoca barbara e non già nei tempi

odierni sui quali è passato il vento purificatore della Bibbia, erano una inaudita rivoluzione. La Torà non poteva parlare agli uomini di quell'epoca remota come si parlerebbe a quelli di oggi.

Già nella parashà di Chajé Sarah, abbiamo osservato di quale posizione eccezionale godessero gli schiavi presso gli ebrei. Ora la loro condizione cessa - diciamo così - di essere un uso per divenire legge. Noi interpreteremo la legge nel suo senso più proprio (*Peshàt*) intendendo che essa si riferisca a qualsiasi schiavo ebreo senza addentrarci nei problemi che si sono posti il Talmud e i commentatori, i quali distinguono di frequente fra lo schiavo che ha venduto la propria libertà (per esempio per miseria) e lo schiavo che ne è stato privato per sentenza di tribunale (per esempio come pena di un furto) allo stesso modo che oggi sarebbe condannato alla prigione che è peggiore schiavitù. Si potrebbe pensare che tale umana disposizione verso gli schiavi sia confutata dal verso 21 del Cap. 21 secondo il quale se uno schiavo, ferito dal padrone, non muore sotto i colpi ma sopravvive un giorno o due, il padrone è immune da pena perché lo schiavo è sua proprietà («Ki khaspò hu», è danaro suo).

Rashì, Ibn Ezra, Ramban ritengono, che in questo caso si debba trattare di uno schiavo cananeo ed Ibn Ezra e Luzzatto intendono le parole «è danaro suo» in questo senso: il padrone - dicono - ha diritto di punire lo schiavo, però non è presumibile che egli abbia avuto intenzione di ucciderlo perché in questa maniera avrebbe danneggiato sé stesso, avrebbe distrutto ciò che gli era costato denaro ed era una parte del suo patrimonio: in generale l'uomo tien caro il suo danaro e ha cura di ciò che possiede e quindi non è logico che il padrone ecceda intenzionalmente nel colpire il suo servo, fino ad ucciderlo.

Parlando della condizione fatta allo schiavo nella società ebraica, il Benziger (*Hebräische Archäologie*) scrive: «Nello stadio della civiltà di allora, la schiavitù ebraica era una benedizione tanto per il padrone quanto per il servo. Sappiamo che gli schiavi ebrei erano trattati in tutto per tutto quali membri della famiglia e che il padrone si preoccupava del loro bene al pari di quello dei suoi figlioli. Non erano muti schiavi, privi di personalità, che anzi veniva spesso richiesta la loro opinione e il loro consiglio (I° Samuele, Cap. IX, v. 6 e segg., Cap. XXV, v. 14 e segg.). Quella frase «è danaro suo» è considerata da uno dei più recenti studiosi della situazione fatta ai lavoratori nell'antico Israele come un residuo di leggi e costumi di età preistoriche che hanno lasciato i loro sedimenti arcaici nella fraseologia popolare o nei testi delle leggi, sopravvivendo al loro tempo per una specie di stupida immortalità (M. Sulzberger, *The Status of Labor in Ancient Israel*) <http://germanfilm.co.uk/7448543871/137252-the-status-of-labor-in-ancient-israel-read.html>.

La rivoluzione compiuta dagli ebrei con le leggi sulla schiavitù è stata la base di quel costume e la fonte di quell'ideale di democrazia che ha prevalso nei tempi moderni, come hanno affermato il Kent e il Bailey nella loro *History of the Hebrew Commonwealth*. <https://archive.org/details/historyofhebrewc00bailuoft/page/n29>

È dubbio se l'operaio o il contadino godono oggi di una condizione preferibile a quella del servo ebreo nella remota antichità biblica.

«Chi colpisca un uomo e questi muoia è passibile di morte» (Cap. XXI, v. 12). Si riafferma qui in sostanza la concezione che la vita umana è sacra, concezione espressa fino dalla parashà di Bereshit, ripetuta esplicitamente in Genesi Cap. 9, v. 6 e poi nel Decalogo). L'orrore per l'omicidio è tale per la coscienza ebraica che a David sarà negato di costruire il santuario per aver sparso troppo sangue nelle sue guerre.

Questo alto concetto della santità e inviolabilità della vita umana, in quelle epoche di barbarie e di assolutismo, ispira e informa le leggi civili e penali mosaiche che leggiamo in questa parashà. È una nuova civiltà che sorge in mezzo alle tenebre di quei secoli. Gli antichi maestri hanno saputo interpretare questo spirito nuovo e, lungi dal fermarsi alla lettera, che talora - come è stato osservato sopra - non è che un sedimento linguistico di idee superate, hanno saputo penetrare lo spirito della Torà. Così non è stata mai intesa alla lettera la famosa norma «occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede» (21, 24) né è stata mai seguita dai tribunali ebraici i quali alla perdita dell'organo relativo, quale pena del danno inferto ad altri, hanno sostituito il risarcimento pecuniario, (v. il Talmud in Babà Qamà). La Torà stessa ammette, nel capitolo medesimo (21, 30), che il Tribunale abbia facoltà di «sostituire» in certi casi alla pena di morte una indennità in danaro a carico del reo.

La Torà, che considera l'uomo come un essere sociale responsabile delle sue azioni verso gli altri membri della società, lo ritiene responsabile anche del danno arrecato alla proprietà altrui, direttamente o no. Così egli è responsabile dei danni cagionati dal suo bue, specie quando sia stata contestata al padrone, per via giudiziaria, la capacità che possiede la bestia di nuocere al prossimo.

Dopo aver trattato di altri danni che possono essere recati alla altrui proprietà (furto, incendio, custodia, prestito di animali) e dei doveri verso lo straniero, l'orfano e la vedova, la legge dà norme piene di umanità intorno al prestito di denaro.

«Se presterai danaro a (qualcuno del) mio popolo, al povero che è con te, non ti comporterai verso di lui come un creditore, non gli imporrà alcun interesse» (Cap. XXII, v. 24). R. Jishma'el ritiene che ogni «se» della Torà, cioè le leggi espresse in forma condizionale, costituiscano una norma facoltativa

(*Reshùt*), eccezion fatta per tre casi di cui questo del prestito sarebbe uno. Si tratta quindi di un obbligo assoluto e non di una raccomandazione. Ciò vuol dire che se un Ebreo ha il privilegio di possedere più denaro del fratello ha anche l'*obbligo* di aiutarlo. Ora aiutare il povero non vuol dire trarne vantaggio o approfittare della sua miseria per mettere a frutto il proprio denaro; è immorale, è illegale che chi per una ragione o per l'altra possiede beni maggiori del suo simile se ne valga a danno di chi è costretto a ricorrere al suo aiuto. L'aiuto a chi ha bisogno è un dovere umano e non è un atto di generosità che debba essere ripagato ad usura. A nessuno è sfuggito il pathos che informa queste leggi. Con esse, dice Renan, «uno spirito di umanità e di dolcezza è penetrato nella religione. La base del patto del Signore con Israele è così tutta morale. Questo popolo è proprio il popolo di Dio; egli creerà nel mondo la vera religione. I precetti sul prestito e sul pegno sono pure ispirati da un sentimento di umanità piuttosto che da uno spirito positivo di legalità. Sono l'opposto perfetto della inflessibilità giuridica dei romani per i quali la legge non mira che al diritto assoluto e non conosce pietà».

Parlando di questi precetti a preferenza di altri, abbiamo voluto soprattutto mettere in risalto il carattere di rivoluzione umana e popolare che è in loro, per cui essi gettano le basi di una società ideale. Tale società non può essere naturalmente *imposta* con la forza. Sarebbe un tentativo vano, perché essa non potrebbe né trionfare né affermarsi. Per cui all'annuncio delle leggi da parte di Moshè si ripete il *referendum* di cui abbiamo già parlato nella parashà precedente. Nessuno *impone* la Torà. È il popolo che liberamente, democraticamente accetta la costituzione offertagli da Dio, la carta del suo patto con Dio che gli viene comunicata con pubblica lettura da Moshè (24, v. 3, 6).

Vorremmo infine richiamare l'attenzione dei lettori sul fatto che le leggi contenute in questa parashà sono lo svolgimento e l'applicazione in forma giuridica dei precetti morali del Decalogo. Tracciamo brevemente questa corrispondenza:

per il primo e secondo comandamento si veda il Cap. 22 v. 19;

per il III il Cap. 22, v. 27;

per il IV il Cap. XXIII, v. 12;

per il V il Cap. 21, v. 15, 17;

per il VI il Cap. 21, v. 12;

per il VII, sebbene sotto altro aspetto, Cap. XXII, v. 15;

per l'VIII le varie norme del Cap. XXII;

per il IX il Cap. XXIII, v. 1.

Più difficile è riscontrare il parallelo giuridico al X comandamento trattandosi di un *sentimento* che non può essere oggetto di diritto positivo o di sanzione legale ma solo di raccomandazione morale.

L'analogia tra il Decalogo e il Libro del patto, per cui si applica nell'ordinamento sociale del secondo quello che era principio ideale nel primo, è stata rilevata anche da studiosi non ebrei sebbene con altri intenti, ciò che però non toglie nulla alla grandezza e alla eternità di questi due monumenti della civiltà d'Israele.

TEMI PER DISCUSSIONE

- A) I precetti della Torà come segni di una civiltà nuova.
 - B) La proprietà e la schiavitù secondo la Torà.
-

PARASHÀ XIX - TERUMÀ

(Esodo: Cap. XXV, v. 1 - Cap. XXVII, v. 19)

Dio comanda a Moshè di raccogliere offerte di materiali preziosi da tutti gli Ebrei per destinarli alla costruzione di un Santuario, (*Miqdash*). Insieme al Santuario dovrà essere costruita un'arca portatile, nella quale verranno riposte le tavole della Legge. L'arca sarà sormontata da due «cherubini» d'oro, con le ali spiegate. Verrà poi costruita una «mensa» di legno di acacia ricoperto di oro ed un candelabro d'oro a sette braccia. Per la costruzione del Tabernacolo verranno adoperati tessuti preziosi quali il «*shesh*» (bisso) e l'«*argaman*» (porpora).

Verrà eretto inoltre un altare di legno di acacia con gli arredi necessari ai sacrifici. Di tutte queste costruzioni vengono dati dal testo i più minimi particolari.

Nel leggere la parashà che riguarda la costruzione del *Mishkan* (Tabernacolo) e dei suoi annessi, ci dobbiamo chiedere, per prima cosa, quale necessità vi fosse di costruire il Tabernacolo nel cuore del deserto e a quale funzione esso era destinato?

S. D. Luzzatto scrive nel suo commento:

«Dopo che gli Ebrei ebbero ricevuto le leggi sociali e le norme informatrici della loro vita, dopo che «Dio fu Re in Jeshurun», era opportuno che Gli dedicassero un Santuario, quasi che il loro Re avesse stabilito la Sua sede in mezzo a loro, poiché ciò sarebbe stato un importante fattore per la conservazione dell'unità nazionale e per la fedeltà del popolo alla Torà. Per quanto non fosse stato ancora deciso che avrebbero dovuto sostare nel deserto, Dio non volle che attendessero a costruirGli un Santuario fino a quando avessero conquistato e ripartito il paese. Ma volle che avessero un luogo scelto come centro di tutto lo stato. Perciò ordinò loro di costruire un Tabernacolo portatile che potessero erigere appena arrivati in Palestina dovunque volessero, secondo le contingenze dell'ora. Questo Santuario fu usato per il corso di quattrocentottanta anni, fino a che fu costruito il Tempio, all'epoca di Salomone». (1° Re, Cap. VI, v. 1).

Il Santuario - aggiungiamo noi - era forse più necessario ad una popolazione nomade che ad un popolo sedentario. Di fronte ai pericoli e alle difficoltà del deserto e di fronte ai nemici sarebbe stato molto facile che l'unità di quella moltitudine errante si fosse spezzata e che il popolo si fosse disgregato.

Il Santuario sarebbe stato un centro spirituale, un fattore di coesione.

Un'altra funzione a cui doveva servire il Tabernacolo viene esposta nel capitolo 25, v. 22, allorché Dio dice a Moshè che Egli gli parlerà «di mezzo ai cherubini situati sull'arca della Legge».

Rashì osserva a questo punto che Dio parlava a Moshè dal cielo e la voce risuonava fra i cherubini ed era quindi percepita da lui che si trovava presso l'arca del Tabernacolo. I due cherubini dovevano essere costruiti in oro, che è materia incorruttibile, perché attraverso ad essi si udiva la parola del Signore.

Ibn Ezra, rivelando ancora una volta le sue capacità di scienziato oltre che di esegeta, chiarisce con un esempio il fenomeno non facile a capirsi. Egli dice: «L'anima penetra tutto il corpo, ma tuttavia vi sono organi i quali, per esser congiunti per mezzo di *nervi* (?) al cervello, «sentono» più degli altri, per es. l'occhio o l'orecchio, in confronto alle ossa o al fegato. (Oggigiorno si parlerebbe, probabilmente, di «neuroepiteli»...). Il cuore è più ricco d'anima di ogni altro organo del corpo e per questo è servito da tanti organi. Così, per quanto noi sappiamo che la Divina Potenza è presente dappertutto, pure vi sono dei luoghi in cui Essa si manifesta più che in altri. Per questa ragione viene ad Essa consacrato un luogo apposito per il Suo Santuario». È lo stesso concetto espresso da Dante all'inizio della cantica del Paradiso:

*«La gloria di Colui, che tutto muove,
per l'universo penetra e risplende
in una parte più e meno altrove».*

Dio avrebbe parlato dunque fra i cherubini a Moshè, non perché la Sua potenza si fosse venuta a trovare limitata e costretta dentro lo spazio del Tabernacolo, ma piuttosto perché la Sua potenza si *manifestava* a Moshè solo di là.

Così il Re Salomone, nel discorso fatto per l'inaugurazione del Tempio di Gerusalemme, mentre affermava «di aver costruito a Dio una casa per la Sua abitazione, una sede per la Sua dimora perpetua» (I° Re, Cap. VIII, v. 13), poi, nel corso dell'orazione, soggiungeva: «Ma Dio abita veramente sulla Terra? Se il cielo infinito non può contenerTi, tanto meno potrà accoglierti questa casa che Ti ho edificato». (I° Re, Cap. VIII, v. 27).

Il lettore si chiederà che cosa fossero quei «cherubini». Forse che nel Santuario ebraico c'erano immagini?

Che cosa fossero i cherubini (*keruvim*), non è chiaro, per quanto essi siano ricordati spesso nella Bibbia. Per esempio, oltre che nel passo presente, in Genesi Cap. III, v. 24, in Ezechiele Cap. X, v. 1, nei Salmi 99, v. 1.

Filone ci vede una allusione alla Potenza divina, ma non ne da alcuna descrizione. Più esplicito è Giuseppe Flavio (Antichità, Vol. III, Cap. V), secondo il

quale i cherubini avrebbero avuto la figura di animali alati, che solo Moshè avrebbe veduto presso il Trono divino.

Il Talmud fa derivare la parola *Keruv* dall'aramaico *Ki-revaja* cioè «come giovani», per cui i cherubini avrebbero avuto figura e volto infantile. Ma è un'interpretazione filologicamente errata, come osserva Ibn Ezra, perché nella parola *Keruv* la lettera *K* è radicale e non prefisso comparativo. Parlando dei Cherubini, Rashì ritiene che essi non facessero corpo a sé ma fossero scolpiti in rilievo sul coperchio dorato dell'arca. Ciò che farebbe supporre una tecnica eccezionalmente sviluppata negli artigiani ebrei di quell'epoca.

La *Menorà*, candelabro a sette braccia, è uno degli elementi più attraenti del Tabernacolo e dei suoi accessori. La *Menorà* è fusa in oro, tutta di un pezzo. È costituita da un «fusto» verticale centrale e da sei braccia o rami laterali, tre per parte, che si distaccano da esso. Sopra ogni braccio sono scolpiti o niellati tre calici, cioè un bocciuolo o un fiore. Sul fusto verticale e centrale i calici sono invece quattro.

La *Menorà* e i suoi accessori (smoccolatoi, pinzette) sono di oro puro, per il peso complessivo di un *Kikkar*, cioè di un talento, ossia tremila sicli.

[vedi sulle misure nella Bibbia www.archivio-torah.it/libretti/MisureBibbiaRavenna.pdf]

L'antico Midrash Tanchumà racconta che quando Moshè salì sul Monte ed il Signore gli ordinò di costruire la *Menorà*, egli non capì bene come dovesse farla. Il Signore gli disse: «Ora te la farò io, davanti ai tuoi occhi». Che cosa fece il Signore? Gli mostrò un fuoco bianco, un fuoco rosso, un fuoco nero, un fuoco verde, e con questi fuochi foggìo la *Menorà*, i suoi bocciuoli, i suoi fiori e le sue sei braccia. Sarebbe stato questo il modello che fu mostrato a Moshè sulla montagna perché lo imitasse. (Cap. XXV, v. 40).

Sebbene sia molto difficile ricostruire o immaginarci il Tabernacolo come era, in base ai particolari che sono indicati dal testo possiamo però dire che doveva essere una magnifica opera d'arte anche per quanto si riferisce alla varietà delle stoffe pregiate e alla combinazione dei colori. Vediamo un esempio.

Il Tabernacolo era chiuso entro dieci cortine di bisso ritorto, di lana azzurra, di porpora e di scarlatto. (Cap. XXVI, v. 1). Le cortine erano disposte in due serie di cinque. Le ultime di ciascuna serie erano fermate l'una all'altra per mezzo di cinquanta uncinetti o fermagli di oro, infilati in cinquanta asole celesti.

Non solo la combinazione dei colori è di un gusto squisito, ma il fatto che per un'altezza di quattro braccia erano disposte nientemeno che cinquanta asole ed uncinetti, può giustificare l'immagine che se ne faceva (nella *Pesiqtà*) R. Chijà bar Abbà, quando diceva che i fermagli d'oro infilati nelle asole azzurre, apparivano come tante stelle fisse nel cielo. Il paragone è efficace e poetico e

rappresenta bene la delicatezza artistica delle cortine che chiudevano il recinto dell'arca.

Di particolare interesse può essere per noi la costruzione dell'altare. Esso era di legno d'acacia ricoperto di rame ed era fornito di alcuni strumenti accessori necessari ai sacrifici, fra cui i principali erano:

1) le *Sivot*, specie di recipienti o vasi per raccogliere la cenere. Vasi simili erano adoperati anche nell'uso privato, secondo quanto risulta da Zaccaria (Cap. XIV, v. 21);

2) gli *Ja'im*; erano, a quanto sembra, pale con il manico, per rimuovere la cenere. Rashì pensa che fossero coperchi di sottile metallo forniti di manico;

3) le *Mizraqot*; erano specie di bacini per raccogliere il sangue;

4) le *Mizlagot*; forchette o strumenti unciniformi che servivano per rivoltare le carni della vittima deposte sul fuoco. Secondo I° Samuele (Cap. II, vv. 13, 14), sembra che la forchetta avesse tre denti e che il Cohen la adoperasse per estrarre dal recipiente la parte della carne che gli spettava;

5) le *Machtot*; palette per i carboni.

I materiali principali di cui si dovevano servire per la costruzione della tenda e degli arredi sacri, erano l'oro, il rame e il legno d'acacia.

L'argento viene adoperato solamente per la parte esterna del Tabernacolo, cioè per la corte o propileo e precisamente per i fregi nelle colonne e gli uncinetti a cui erano appese le cortine.

Salomone (I° Re, Cap. VI) adopererà invece legno di cedro per l'interno del Tempio, legno d'olivo ricoperto d'oro per cherubini e legno di abete per le porte.

«L'arca e la tenda - dice Buber nel suo libro recente su Moshè - sono il simbolo della duplice funzione del *Melekh*, del Re: quella di guidare il suo popolo e di difenderlo in un mondo nemico e quella di dirigerlo attraverso tutti gli ostacoli interni verso la «santità»».

TEMI PER DISCUSSIONE

1. - *La funzione del Santuario nella vita del popolo ebraico.*

PARASHÀ XX - TEZAWWÈ
(Esodo: Cap. XXVIII, v. 20 - Cap. XXX, v. 10)

Iddio dice a Moshè di ordinare agli Ebrei di recargli dell'olio puro di oliva per il *ner tamid*, il lume che sacerdoti dovevano tenere acceso dalla sera alla mattina davanti all'Arca.

Quindi Moshè conferisce ad Aharon ed ai suoi discendenti la dignità e il grado di sacerdoti. A questo proposito vengono ordinati agli uomini di ingegno del tempo i preziosi vestiti che Aharon e suoi figliuoli avrebbero dovuto indossare e coi quali sarebbero stati consacrati sacerdoti. Essi erano: il pettorale (*chóshen*), il dorsale (*efòd*), il manto (*me'il*), la tonaca trapunta, (*ketónet tashbèz*), la mitra (*miznéfet*) e la cintura (*avnèt*).

Il «dorsale» era unito al «pettorale» da due spallini su cui erano applicate due pietre d'onice, su ciascuna delle quali erano incisi sei nomi dei dodici figli d'Israel. Il «pettorale» aveva forma di quadrangolo e recava quattro file di pietre preziose, tre per ciascuna fila, incastonate in oro, con incisi i nomi delle dodici tribù.

Dopo la descrizione particolareggiata di ciascun elemento dell'abbigliamento sacerdotale, seguono le istruzioni intorno alla cerimonia di consacrazione dei sacerdoti stessi (cap. XXIX).

Si ordina quindi la consacrazione dell'altare dei sacrifici e si danno le norme relative all'olocausto quotidiano, consistente in due agnelli di un anno da immolarsi uno la mattina e uno la sera, oltre all'offerta farinacea e alla libazione di vino.

Finalmente si ordina la costruzione d'un altro altare di legno di acacia, ricoperto d'oro, destinato a farvi ardere il profumo la mattina e la sera.

Possiamo dire che da questa parashà incomincia, nella vita del popolo ebraico, una specie di «divisione del lavoro». Si crea la classe dei sacerdoti, con la consacrazione a sommo pontefice del fratello maggiore di Moshè, Aharon, e col diritto ereditario dei suoi figli e discendenti di ricoprire le sacre funzioni di ministri del Tabernacolo e dell'Altare.

Ci si potrebbe chiedere, per prima cosa, come mai viene prescelto Aharon anziché Moshè per la carica di «Cohen»?

Un passo dei Salmi (99, 6) attribuisce a Moshè e ad Aharon il titolo e la dignità di sacerdoti. In base a questo passo gli antichi maestri asseriscono che «durante tutti i quarant'anni che gli Ebrei passarono nel deserto, Moshè non si

astenne dall'esercitare il sommo sacerdozio». Comunque sia, è certo che giunse il momento in cui si vollero separare i due poteri, quello legislativo e politico da quello sacerdotale, la funzione dinamica e il compito rivoluzionario del profeta dall'ufficio statico e conservatore del Cohen. Il profeta è l'uomo dell'ideale irraggiungibile in lotta contro la realtà; il sacerdote è l'uomo che custodisce le forme in cui l'ideale si è concretato in un dato momento della storia e non aspira a maggiori mète. Questa seconda funzione era più adatta ad Aharon che a Moshè.

Ciò che meravaglia nella funzione sacerdotale è piuttosto la ricchezza degli abbigliamenti del sommo pontefice. «Tu farai abiti sacri ad Aharon tuo fratello, per onore e magnificenza» (Cap. XXVIII, v. 2), dice Dio a Moshè. Ramban, passando in rassegna nel suo commento i vestiti sacerdotali che vengono descritti nel corso della parashà, osserva che sono tutti abbigliamenti che portavano i re, i nobili e le principesse dell'epoca biblica. Allora non esisteva una classe di nobili né di ricchi tra gli Ebrei, cioè non esisteva nessun Ebreo che portasse vestiti di quel genere, come osserva giustamente Ibn Ezra. In quell'epoca non si permettevano tanto lusso e così straordinario sfoggio di eleganze altro che le persone le quali - come Aharon - coprivano un'altissima carica pubblica ed erano piuttosto un simbolo.

Soffermiamoci un poco sui vestiti di Aharon ai quali la parashà dedica così vasto spazio. L'abbigliamento era composto di sei parti distinte:

1° - Il *Chòshen* o pettorale, che secondo Rashì veniva posto sul cuore a modo d'ornamento.

2° - L'*Efòd* o dorsale che ricopriva le spalle a guisa di quella mantellina che portavano, secondo Rashì, le donne quando andavano a cavallo (vedi II Samuele, Cap. 6). La Vulgata traduce: «superhumerali» [comp. di *super* «sopra» e *humèrus* «spalla» N.d.R.]. L'*Efod* aveva due spalline (*Ketefòt*) attaccate alle due estremità, mediante le quali rimaneva unito al pettorale. Tanto sul pettorale quanto sul dorsale verranno poi incisi in pietre speciali i nomi delle dodici tribù. Nel dorsale questi nomi erano incisi a sei a sei sulle due pietre d'onice degli spallini; nel pettorale invece le pietre erano disposte in quattro serie di tre ciascuna di cui la prima serie era composta di un rubino, di un topazio e di uno smeraldo; la seconda di un carbonchio, di uno zaffiro e d'un diamante; la terza d'un giacinto, d'un'agata e d'una ametista e infine la quarta comprendeva un crisolito, un onice e un diaspro. Può darsi che i nomi italiani non traducano esattamente i termini ebraici corrispondenti; si ha in ogni modo un'idea della varietà e della ricchezza delle pietre che formavano la parte centrale del pettorale, cioè del *Chóshen hamishpàt* da cui si attingeva il responso e si traevano gli oracoli, cioè quelli che poi vengono chiamati al cap. XXVIII v. 30 Urìm e Tummìm.

3° - Il *Me'il* che era una specie di vestaglia o cappa o pallio esterno, anche esso usato dalle principesse di sangue reale (v. II° Samuele Cap. XIII, v. 18). Era tessuto, secondo Giuseppe Flavio, tutto d'un pezzo, senza cuciture né ai lati né sulle spalle, con un'apertura per passarvi la testa e due aperture per le braccia.

4° - La *Ketònet Tashbèts* che era una camicia aderente alla pelle la quale scendeva fino ai talloni e aveva le maniche strette. (Di un'altra specie di *Kuttònet*, la *Ketònet Passim*, certo meno pregiata, è fatta menzione nella parashà di Toledot, nel racconto di Josef fanciullo). Rashì ritiene che la *Ketònet Tashbèts* presentasse un insieme di cavità (castoni) in cui si inserivano le pietre preziose. Luzzatto traduce: «tonaca trapunta».

5° - La *Miznéfet* che era il copricapo del Cohen, specie di turbante il quale, secondo Giuseppe Flavio, non copriva tutta la testa ma soltanto una parte a guisa di corona. Era abbastanza alto, secondo il Talmùd, come una specie di cilindro.

6° - L'*Avnèt* era la cintura esterna, come Rashì deduce acutamente dall'ordine con cui Aharon veniva abbigliato. Maimonide dice che l'*Avnèt* aveva circa tre dita di altezza: quando il Cohen non era in funzione, la cintura gli ricadeva sui talloni, quando invece era di servizio, egli se la rigettava sopra la spalla sinistra.

A questi indumenti, di cui abbiamo ommesso per ragione di brevità alcuni particolari od ornamenti, vanno aggiunti il *diadema* d'oro o tiara su cui erano incise in rilievo le parole: «Santo al Signore» e che cingeva la fronte del sommo sacerdote, ed i calzoni di tela che dovevano essere indossati dai sacerdoti per ragioni di purità.

Dopo la cerimonia con cui si doveva celebrare la istallazione sacerdotale di Aharon e dei suoi figliuoli, la parashà parla del sacrificio quotidiano, nel quale veniva immolato sull'altare un agnello la mattina e uno sul far del crepuscolo. Al sacrificio dovevano aggiungersi una *Minchà* e un *Nésekh*. La *Minchà* era un'offerta d'un decimo di *efà* di fior di farina intrisa in «olio vergine» (*Shémen Katit*); il *Nésekh* era la libazione d'un quarto di *hin* di vino. (vedi Alfredo Ravenna, «Le misure nella Bibbia» www.archivio-torah.it/libretti/MisureBibbiaRavenna.pdf). Il *Shémen Katit*, in cui doveva essere intriso il fior di farina, era l'olio estratto dalle olive pestate in un mortaio e non pressate, come dice Rashì, per ottenerne un olio puro, un olio di «prima colata» come quello adoperato per il candelabro che ardeva dinanzi all'Arca.

Il servizio quotidiano si completava con un'altra offerta, quella del profumo aromatico che si faceva ardere due volte al giorno: la mattina quando il sacerdote apparecchiava i lumi e la sera quando li accendeva. L'offerta dei profumi (*Qetòret Sammim*) doveva esser fatta in un altare diverso da quello dei

sacrifici, appositamente costruito e da collocarsi dinanzi alla portiera sovrastante l'arca della legge (cap. XXX, v. 1-10). Esso era chiamato l'«altare d'oro» o l'«altare dei profumi» o l'«altare interno».

Così termina questa parashà dedicata essenzialmente alla costituzione sacerdotale, alle funzioni e all'abbigliamento del sommo sacerdote.

Per chi ha seguito attentamente le ultime parashot dal Decalogo in poi, esse, per quanto meno drammatiche delle precedenti perché più descrittive che narrative, non possono non aver presentato una linea logica e razionale di sviluppo. Nella parashà di Jitrò abbiamo avuto il Decalogo; in quella di Mishpatim le leggi civili e penali che ne erano lo sviluppo e l'applicazione. Dalle leggi sociali si è passati poi con la parashà di Terumà all'erezione del tabernacolo, sede del culto pubblico e con questa di Tezawwé alla consacrazione della classe sacerdotale a cui erano affidati i sacrifici e le offerte che vi si presentavano.

TEMI PER DISCUSSIONE

- A) *Il sacerdozio in Israele.*
- B) *Lo sviluppo della legislazione ebraica attraverso le varie parashot.*

PARASHÀ XXI - KI-TISSÀ

(Esodo: Cap. XXX, v. 11- Cap. XXXIV, v. 35)

Quando tu farai il censimento dei figli d'Israele - dice Dio a Moshè ognuno di loro dovrà dare al Signore il riscatto della propria persona, ciò che li sottrarrà alla morte per epidemia». Il prezzo del riscatto era fissato a mezzo shèqel (siclo) a testa, esclusi i minori fino a venti anni e le donne. La somma totale doveva essere destinata all'opera del Tabernacolo.

Poi Dio comanda a Moshè di costruire una conca di rame per il bagno sacerdotale e di comporre con speciali piante aromatiche l'olio destinato ad ungere il Tabernacolo e l'Arca e i relativi arredi sacri. Quest'olio non poteva essere adoperato per altri scopi; né doveva essere imitato per usi profani. Si hanno poi le istruzioni per la composizione del profumo, tratto da speciali droghe in dosi uguali. Vengono poi designati gli artisti a cui si doveva affidare la costruzione del Tabernacolo e i lavori relativi in oro, argento, rame, pietre preziose, legno, per gli arredi già descritti precedentemente e per l'abbigliamento sacerdotale.

Gli artisti principali, sono: Bezalel ben Uri ben Chur della tribù di Giuda e Aholiàv ben Achisamàkh della tribù di Dan. A questo proposito si ripete ancora una volta il comandamento del sabato che non doveva essere violato nei lavori di costruzione del Tabernacolo.

Finalmente, Dio dà a Moshè le due tavole di pietra su cui erano incisi i Dieci Comandamenti.

Nel frattempo però il popolo, vedendo che Moshè tardava a far ritorno dal Monte su cui era salito, con una specie di dimostrazione pubblica ottiene da Aharon l'erezione di un vitello d'oro che gli servisse di guida nel suo viaggio per il deserto. Dinanzi a questo atto di idolatria collettiva, Dio minaccia di distruggere il popolo incorreggibile e protervo. Solo per intercessione di Moshè Dio recede dal severo e giusto giudizio. Moshè disceso dal Monte, dinanzi allo spettacolo del popolo raccolto intorno all'idolo, getta a terra le tavole della legge e poi dà al fuoco il vitello e ne sparge nell'acqua la cenere che dà a bere agli Ebrei. Rimprovera quindi il fratello che aveva ceduto incautamente alle passioni popolari e fa uccidere circa tremila Ebrei colpevoli di quell'atto inaudito.

Quindi Moshè fa trasportare la sua tenda fuori dell'accampamento ed ogni qual volta egli vi si reca, la colonna di nubi scende e si colloca all'ingresso del padiglione «e Dio parla a Moshè come un uomo parla al suo amico». Dopo un'eccezionale rivelazione di Dio a Moshè, questi risale il Monte per ricevere le nuove tavole del Decalogo in luogo di quelle spezzate.

Scendendo dalla montagna Moshè aveva il volto raggianti di luce sì che il popolo temeva di avvicinarsi a lui. Da allora in poi, Moshè si coprì la faccia con un velo quando dovrà parlare al popolo e se lo toglierà allorché dovrà entrare a colloquio col Signore.

L'avvenimento centrale di questa parashà è l'ormai famosa e triste storia del vitello d'oro. Le leggi sono state date da poco. E nella prima parashà narrativa dopo la promulgazione delle norme morali e sociali che debbono regolare la vita nazionale d'Israele, ci troviamo dinanzi ad una violazione inaspettata ed incomprensibile della base stessa dell'idea ebraica.

Chi cede al traviamiento ed aiuta anzi il popolo al peccato è Aharon, il fratello di Moshè, colui che è stato suo compagno nell'impresa di riscatto ed è stato designato ministro e sacerdote del Dio Unico! È un fatto che non può non lasciarci perplessi ed attoniti, tanto più che ad Aharon non è mosso che un leggero rimprovero, senza alcuna seria conseguenza o punizione.

Il Midrash Tanchumà, e in generale tutta la tradizione, cercano di scagionare Aharon o di attenuarne la colpa. Il Midrash narra che i quarantamila egiziani che avevano seguito gli ebrei nell'ora della libertà, insieme con i due magi che avevano dato dimostrazione delle loro arti dinanzi ai Faraone e che si sarebbero chiamati Jonos e Jombros, erano stati gli istigatori e i fautori dell'azione. Essi avrebbero ucciso Chur che si era opposto energicamente alla folla sediziosa. Aharon, minacciato di fare la stessa fine, cercò di trattare e di tenerli a bada per guadagnare tempo e cominciò col chiedere che si facessero dare dalle loro donne gli orecchini d'oro e glieli portassero, immaginando che esse, avendo cari i loro monili, non se ne sarebbero private così facilmente! E infatti le donne rifiutarono di rinnegare Colui che aveva compiuto così straordinarie gesta in favor loro. Ed allora furono gli uomini stessi a privarsi dei monili che portavano agli orecchi. Aharon rifiutò il concorso del popolo nella costruzione dell'Altare, sperando di tirar per le lunghe, fino a quando Moshè fosse sceso dal Monte. Infine, quando tutto fu pronto, egli rimandò all'indomani la cerimonia in onore del nuovo idolo, sperando di guadagnare ancora una giornata.

Più o tutti i commentatori dimostrano la medesima indulgenza verso Aharon. Ramban, per es., crede che l'idolo non avrebbe dovuto sostituire Dio nella mente di chi lo chiedeva, ma Moshè; cioè, essi desideravano che un altro Moshè venisse a prendere il posto di quello che era scomparso, senza immaginare che fosse possibile fabbricare un Dio artificiale. La credenza in Dio rimaneva quindi intatta e non si sarebbe trattato di peccato di idolatria. Oppure l'intenzione non era di rinunciare al culto di Dio, ma di adorarlo sotto forma

visibile, come avverrà più tardi con l'idolo di Michà (Giudici, Cap. XVII, v. 3) e coi vitelli d'oro di Jerov'am (I° Re, Cap. XVII, v. 18).

Rashì, Luzzatto ed altri giustificano Aharon più o meno sulle tracce del Midrash che abbiamo riportato. Luzzatto dice che Aharon temeva che il popolo lo uccidesse e poi facesse egualmente quello che voleva. Il suo sacrificio non sarebbe quindi servito a nulla. Chi, davanti al pericolo, cerca qualche via per giustificare la propria paura e la propria debolezza la trova sempre molto facilmente. Chi non ha il coraggio di difendere fino al martirio una causa giusta potrà sempre dimostrare che il suo sacrificio sarebbe stato inutile. Fra questi accidiosi o codardi non vogliamo mettere Aharon. D'altra parte però non dobbiamo farci scrupolo di criticare o di notare questo lato del suo carattere o questo suo atto di acquiescenza e di debolezza. Anche egli non era niente più che un uomo; un uomo che non sempre riesce ad essere un eroe e che talvolta dà dei fatti una versione che non corrisponde alla pura verità, come quando attribuisce al caso la figura del vitello uscita dal fuoco in cui aveva gettato l'oro dei monili (Cap. XXXII, v. 24), mentre prima la storia dice che «egli ricevette l'oro dalle mani del popolo, gli dette la forma con uno stilo e ne fece un vitello di getto» (Cap. XXXII, v. 4). Secondo la rievocazione che ne farà più tardi il Profeta (Deuteronomio, Cap. IX, v. 20), Aharon non si sarebbe sottratto ad una severa punizione se non fossero state le preghiere di Moshè in suo favore. Ben diversa da quella di Aharon è la figura di Moshè. Egli, senza paura e senza esitazione, reagisce immediatamente e distrugge l'idolo (Cap. XXXII, v. 20) chiedendo poi al fratello con quali mezzi, attraverso quale violenza popolare, con quali fini, avesse indotto la sua gente a così grande colpa. (Cap. XXXII, v. 21). Il Sacerdote rigetta tutta la responsabilità sul popolo, che è noto anche al Profeta per la sua caparbità e per la sua indole proclive al male (Cap. XXXII, v. 22). E rifà la storia dell'episodio, attenuando la portata della sua partecipazione a quell'atto di idolatria. Lo spettacolo di quella moltitudine scapigliata, abbandonata senza pudore ad un'orgia idolatrica, provoca il severo giudizio del Profeta e la spedizione punitiva affidata ai Leviti contro i peccatori. Senza questa giusta reazione sarebbe stata messa in forse per sempre la salute morale e l'idea d'Israele. «La fabbricazione del vitello d'oro - dice un commentatore - minacciava tutto il sistema di Moshè». Se il Sacerdote aveva ceduto alle «esigenze del momento», il profeta non si piega.

Dopo il peccato del vitello d'oro, Dio si rifiuta di accompagnare il popolo alla Terra promessa. Egli lo invita a partire verso la conquista del paese dei Cananei senza la guida e la presenza del Dio che avevano tradito. La Shekhinà li deve abbandonare dopo il grave peccato. È una prova a cui è sottoposto il popolo. La risposta del popolo dimostrerà se quel peccato è stato una caduta

passaggera oppure se tutta la storia della liberazione dall'Egitto dovrà essere un episodio senza seguito che cadrà nell'oblio per sempre.

Il popolo, che è diventato popolo soltanto dopo la miracolosa liberazione ed è popolo soltanto per la sua idea, non può accettare la sentenza che lo abbandona a sé stesso in una lotta ardua, in una impresa mal sicura.

«Il popolo, all'udire la cattiva notizia, se ne rattristò profondamente e nessuno si mise indosso i suoi ornamenti». (Cap. XXXIII, v. 4). O perché tutto quell'oro ricordava loro il disgraziato vitello o perché volevano, fare una dimostrazione di lutto, spogliandosi dei monili che non si addicevano a gente abbandonata e reietta.

È interessante il fatto che, dopo il peccato di idolatria, Moshè porrà la tenda, sede delle consultazioni con Dio e che si chiamerà d'ora in poi «*Ohel Mo'èd*», fuori dell'accampamento. Ramban spiega il fatto dicendo che la *Shekhinà* (Dio immanente), non trovandosi più in mezzo al popolo, Moshè non poteva più ricercare il contatto con Dio altro che stando lontano dall'accampamento. L'ambiente corrotto non poteva essere fonte di ispirazione per il profeta o, come dice S. D. Luzzatto, il popolo non essendo degno di avere nel suo grembo il Tempio di Dio, anche le rivelazioni di Dio a Moshè non dovevano aver luogo entro gli alloggiamenti. Certo è desiderabile che il centro della vita spirituale e nazionale del popolo non si trovi fuori del popolo stesso, ma, se ciò non è possibile, è necessario tuttavia che non manchi la fonte tranquilla e serena dell'ispirazione. Il popolo sentirà allora ciò che gli manca e guarderà con nostalgica reverenza il Profeta che si reca a colloquio coll'Infinito e assisterà da lontano ai contatti del Profeta con Dio.

La parashà, che è in buona parte la narrazione di uno dei più gravi peccati commessi dal popolo d'Israele, termina con un motivo più lieto, con un tono di sollievo: Dio stringe di nuovo il Suo patto col popolo e si riconcilia con lui. Il suggello del nuovo patto non è che la conferma delle idee fondamentali della Torà insieme con la proclamazione di quelli che sono *i tredici attributi di Dio*, cioè il concetto che dobbiamo farci dell'Essere che in Sé rappresenta la pietà e la giustizia assoluta. È uno dei momenti più sublimi e solenni nella carriera di Moshè e nella storia dell'idea. Moshè intuisce Dio nella maniera più alta che sia concessa agli uomini; sul far del mattino, in cima alla montagna sacra, lontano dagli uomini e dalle cose della terra, egli ha la visione del Dio «pietoso, misericordioso, longanime, generoso, leale», ma giusto verso i buoni e verso i cattivi. È una visione - osserva un moderno commentatore - di un effetto sublime che sta a pari della promulgazione del Sinai e dell'iniziazione del rovetto ardente.

Moshè esce dall'«incontro» con Dio con il volto raggianti di luce, come se su di lui si fosse riflesso e posato lo splendore che emana dal cielo e dagli esseri

incorporei. L'espressione è stata erroneamente interpretata al punto da rappresentare Moshè con due prominenze o corna sulla fronte, come nella famosa statua di Michelangelo, *mentre era la pelle del volto che emanava raggi di luce*.

Il patto dunque è stato rinnovato ed il popolo è degno di accogliere le leggi e la promessa e di proseguire la marcia verso la Terra in cui dovrà svolgersi la sua vita e compiersi il suo destino.

TEMI PER DISCUSSIONE

1° - Confronto fra Moshè e Aharon.

2° - Il peccato del vitello d'oro e le sue tracce nella letteratura ebraica.

PARASHÀ XXII - WAJJAQHEL

(Esodo: Cap. XXXV, v. 1 - Cap. XXXVIII, v. 20)

Moshè, dopo aver ancora una volta ripetuto all'assemblea degli ebrei il precetto del sabato con la sanzione penale relativa e con il divieto di accender fuoco in quel giorno, li invita a recare le loro offerte in oro, argento, rame, porpora, bisso, ecc., per la costruzione del Tabernacolo secondo il progetto descritto precedentemente. Invita poi gli artisti e gli uomini di ingegno a fornire la loro collaborazione per le opere relative. Si passa così dal programma alla esecuzione.

E poiché il popolo entusiasta ha recato le sue offerte in quantità eccezionalmente grande, gli artisti designati all'esecuzione debbono far constatare a Moshè che la raccolta ha superato ogni aspettativa ed è necessario mettervi un termine. Per cui Moshè ordina al popolo di risparmiarsi ulteriori tributi o lavori per l'opera del Tabernacolo.

Si dà quindi la descrizione particolareggiata della costruzione del Tabernacolo, degli altari e degli arredi relativi insieme ai materiali da adoperarsi.

Nel Decalogo avevamo letto il comandamento di *non lavorare* di sabato. In questa parashà il divieto viene allargato. Nel capitolo XXXV, v. 3 si dice: «Non accenderete il fuoco nel giorno di sabato in alcun luogo da voi abitato». È questo un particolare che distingue il sabato dalle altre feste, nelle quali è permesso accendere il fuoco per preparare gli alimenti necessari, secondo l'esplicita permissione data prima (Esodo 12, 16), parlando della Pasqua.

La particolare osservanza che hanno gli ebrei per il sabato, e che non può essere paragonata alla riverenza e al rispetto che qualsiasi altro popolo ha per il suo giorno festivo, è stata sempre poco compresa dai non ebrei. Quale idea confusa si facessero del sabato ebraico gli antichi pagani si può dedurre dalle tracce di incomprendimento che se ne trovano degli scrittori latini: dallo storico Tacito che attribuiva l'osservanza di questo giorno allo spirito di indolenza dei giudei, o dal poeta Orazio che ironicamente chiedeva al suo seccatore nella famosa satira nona, v. 69:

...«Hodie tricesima sabbata: vin tu
curtis Judaeis oppedere?».

[Oggi è il novilunio e sabato: vuoi tu
oltraggiare gli ebrei circoncisi?]

Questa incapacità ad apprezzare la fedeltà ebraica al giorno sacro ha lasciato tracce anche nel Midrash con un aneddoto molto significativo. In Ruth

Rabbà e in Jalqut-Shim'onì si narra che l'imperatore Adriano disse un giorno a R. Jehoshua' ben Chananjà: - Io sono superiore al tuo Maestro Moshè. - Perché? - domandò il Rabbi ebreo. - Perché io sono vivo ed egli è morto - gli rispose l'imperatore: - Difatti è scritto nell'Ecclesiaste (9, 4): «È meglio un cane vivo che un leone morto». - Ebbene, vediamo - soggiunse il Rabbi - Sei tu disposto a ordinare ai tuoi cittadini che per tre giorni nessuno accenda fuoco in tutta Roma? - Sicuro - replicò Adriano. Ed immediatamente emise un decreto che vietava di accendere il fuoco in tutta Roma. La sera di quel medesimo giorno Adriano salì insieme a R. Jehoshua' ben Chananjà sul terrazzo del palazzo imperiale. Guardando in giro, videro un fumo che saliva da un punto lontano. R. Jehoshua' chiese: - Che cosa è quel fumo? - L'Imperatore rispose: - Un mio legionario si è ammalato e il medico gli ha ordinato un po' di brodo caldo. - Poco dopo R. Jehoshua' vide del fumo che saliva da un altro punto. - Che cosa è quel fumo? - domandò. - Uno dei miei Consoli sta male e il medico gli ha ordinato degli impacchi caldi. - Allora R. Jehoshua' replicò: - Vedi, il tuo comando non è stato osservato nemmeno un giorno solo e tu sei ancora in vita. Ma hai mai veduto un ebreo che abbia acceso il fuoco di sabato dal giorno in cui Moshè nostro Maestro ebbe ordinato di non farlo, fino ad oggi? E tu osi dire che sei superiore a lui?

Questa disciplina a cui ha obbedito il popolo ebraico è stata una delle sue fonti di resistenza alle insidie dell'esilio e ai pericoli del mondo avverso.

«Non si può immaginare - ha scritto Ahad-Haam - l'esistenza del popolo d'Israele senza la regalità del sabato. Si può affermare senza tema di esagerazione che il sabato ha conservato Israele più che Israele abbia conservato il sabato. Se il sabato non avesse risuscitato ogni settimana lo spirito ebraico e non avesse rinnovato le energie morali del popolo, le pene dei giorni feriali lo avrebbero talmente depresso ed avvilito da farlo precipitare nel gradino più basso della decadenza morale e intellettuale».

Un fenomeno interessantissimo che ci viene descritto senza ombra di retorica in questa parashà è l'entusiasmo e, diciamo pure, la generosa prodigalità con cui uomini e donne fornirono i materiali preziosi per l'erezione del Tabernacolo e collaborarono alla sua esecuzione. Quasi per farsi perdonare l'oro e l'argento offerti per l'erezione del vitello d'oro, tutti portano i loro oggetti preziosi, tanto che Moshè stesso deve interrompere la raccolta e porre fine allo slancio del popolo. In questi giorni, quando assistiamo alla esitazione e ai calcoli di tanti nostri fratelli chiamati da fatali necessità di vita e di onore a fare la loro offerta per la difesa di Erez Israel e delle sorti del popolo [*gli autori scrivevano nel marzo 1948, alla vigilia della proclamazione dello stato di Israele. N.d.R.*], noi dovremmo riflettere alla «gioia di dare» che gli antichi padri del deserto

manifestarono in così straordinaria misura. Anche oggi si tratta di costruire il Tabernacolo cioè la sede dell'idea e dell'avvenire d'Israele in mezzo al deserto in cui vagano i superstiti del popolo.

Le offerte recate allora dagli uomini e dalle donne in viaggio verso la Terra promessa sono costituiti da oggetti preziosi che vengono dati spontaneamente e senza esitazione.

«E tosto tutti quelli che si sentivano spinti dal proprio cuore e dal proprio generoso impulso vennero a recare il tributo al Signore per l'opera del padiglione e per ogni suo servizio e per gli abiti sacri. Vennero in folla uomini e donne, tutti i cuori generosi...» (Cap. XXXV, v. 21, 22).

Si parla specialmente di oggetti d'oro, quali:

1° - Il *Chach*, braccialetto secondo Rashì, orecchino secondo Ibn Ezra e Mendelssohn, o anello per il naso o spilletto per chiudere la camicia sotto il collo, secondo altri. Lo stesso termine, con significato analogo, è adoperato in Isaia, 37, 29 e in II Re, 19, 28.

2° - Il *Nézem*, una specie d'anello che si portava al naso secondo Ibn Ezra e che è menzionato già in Genesi cap. XXIV, v. 47, dove il servo di Avraham lo pone al naso di Rivqà. Isaia (3, 21) cita, fra tanti altri monili portati dalle donne del suo tempo, i *nizmè ha-af*, cioè gli «anelli per il naso».

3° - La *Tabbà'at*, anello da portarsi al dito.

4° - Il *Kumàz*, oggetto che i commentatori non sanno individuare con precisione. Il termine si trova pure in Numeri 31, 50 e indica evidentemente un ornamento femminile, un braccialetto da porsi sul braccio destro o una specie di reggipetto: qualche cosa insomma di forma rotonda.

Più avanti (Cap. XXXVII, 8) si parla di «specchi delle donne», fatti di lucente rame, con cui si costruì la conca dello stesso metallo.

Mentre le opere d'arte, gli edifici e i monumenti dell'antichità non furono mai imprese popolari, - erano, per esempio, i Faraoni che si facevano costruire le piramidi in loro onore o i re babilonesi che facevano erigere i fastosi palazzi per proprio uso - qua si tratta invece di opera fatta con l'entusiastica collaborazione di tutto il popolo, di un'opera che avrà una funzione *pubblica* e non servirà per l'uso personale di un re o di un magnate. Un'opera di questo genere si incontra per la prima volta nella storia soltanto presso gli ebrei. Ecco un altro argomento ed un altro esempio in sostegno dell'idea più volte espressa in queste note che la Torà è stata una vera e propria rivoluzione democratica. Certo non nel senso di aver creato un regime parlamentare che spesso non è sufficiente ad assicurare il benessere del popolo, ma nel senso di aver creato, per la prima volta *beni*

pubblici con il contributo spontaneo del popolo e destinati a servire al popolo stesso.

Leggendo questa parashà ci pare di essere ormai molto lontani dal peccato del vitello d'oro o da quelle passioni o debolezze che avevano distolto il popolo dalla via retta. Ora pare che Israele si dedichi e si concentri nelle creazioni e nelle opere che debbono costituire la sua originalità.

TEMI PER DISCUSSIONE.

1. - Il sabato nella storia ebraica.

PARASHÀ XXIII - PEQUDE

(Esodo: Cap. XXXVIII, v. 21 - Cap. XL, v. 38)

La parashà si inizia con il resoconto, diciamo così, economico dei materiali impiegati nella costruzione del Tabernacolo e delle sue varie parti e arredi, compresi gli abiti sacerdotali, quali erano stati descritti precedentemente. L'opera completa fu presentata a Moshè il quale la esaminò e collaudò. Dopo di che impartì la sua benedizione ai fedeli esecutori, ricevendo da Dio l'ordine di erigere egli stesso ed inaugurare il Tabernacolo, l'Altare e gli altri arredi sacri e di consacrare ufficialmente Aharon e i suoi figli alla dignità di sacerdoti.

La cerimonia inaugurale ebbe luogo il primo giorno del primo mese dell'anno ebraico.

Terminata l'erezione del Tabernacolo, la nube avvolse il padiglione e «la Maestà del Signore riempì il Tabernacolo» (XL, 34), sì che Moshè non poté entrarvi neppur lui. Da allora in poi gli Ebrei non si metteranno in cammino se non quando la nube si alzerà al di sopra del Tabernacolo. «Poiché la nube del Signore si posava sul Tabernacolo durante il giorno, mentre la notte un fuoco vi appariva nell'interno dinanzi alla vista degli Ebrei precedenti nel loro viaggio (XL, 38).

«*Èlle pequde ha-mishkàn...*».

Prima di inaugurare il Tabernacolo, Moshè fa al popolo il resoconto della sua gestione finanziaria, rimette il bilancio della costruzione dando ragione dell'uso da lui fatto dei materiali che erano stati offerti. È un amministratore coscienzioso che non vuole lasciare luogo a dubbi o sospetti sulla sua perfetta onestà: la gente è così cattiva!

Il Tanhumà immagina che Moshè, conoscendo appunto il carattere litigioso e un po' maligno degli Ebrei di quel tempo, desiderasse eliminare ogni motivo o pretesto di maldicenza, elencando singolarmente e particolarmente ogni oggetto, secondo la posizione in cui doveva esser collocato entro il padiglione, *fino agli uncini delle colonne*. Nessuno certo avrebbe potuto dubitare della correttezza del Profeta, che godeva la più illimitata fiducia del Signore (Numeri 12, 7), ma era bene che di questa sua lealtà il popolo avesse le prove più irrefragabili. È un costume che dovrebbe essere imitato dai reggitori dei popoli e in generale da tutti i grandi o piccoli gestori o amministratori di pubblici beni. Così i popoli si metterebbero l'animo in pace, come fecero gli Ebrei dopo che ebbero avuto da Moshè il resoconto particolare, con cifre e dati, dei lavori del

Tabernacolo. «Allora - dice il Midrash - gli Ebrei si convinsero dell'onestà e del disinteresse di Moshè. Perché? Perché, finiti i lavori, egli produsse i conti, fece l'elenco delle opere e dei materiali del Tabernacolo (*Èlle pequdé ha-mishkàn...*).

Il Tabernacolo si chiama in ebraico con vari nomi, *mishkan*, *òhel*, *mishkan òhel mo'éd*, *mishkan ha 'edùt*, il quale ultimo significa alla lettera: «la sede, la residenza della testimonianza». È probabile che con questo termine si volesse significare che il Tabernacolo avrebbe dovuto ricordare di continuo agli Ebrei il loro impegno, la loro promessa, i loro doveri, quasi che esso fosse il testimonio del patto concluso con Dio, poiché conteneva le tavole della Legge.

Rashì interpreta la parola «testimonianza» in un altro senso, cioè che il Tabernacolo era la prova che Dio aveva condonato loro il peccato del vitello d'oro ed aveva riportato in mezzo al popolo la sua *Shekhinà*, cioè il divino che è nel mondo.

Sforno fa a questo punto lunghe e interessanti considerazioni intorno al Tabernacolo.

«Il testo - egli dice - descrive i caratteri singolari di questo Tabernacolo in virtù dei quali esso sarebbe stato degno di durare in eterno e di non cadere nelle mani dei nemici. Primo pregio era di essere "tabernacolo della testimonianza" cioè di contenere, le tavole della Legge (*luchòt ha-'edùt*). Secondo privilegio era quello di essere stato eseguito per ordine di Moshè. Terzo, che il servizio dei Leviti era compiuto sotto la diretta sorveglianza di Itamàr figlio di Aharon. Quarto, che la costruzione era stata compiuta da Bezalel ben Urì ben Chur e dagli artisti suoi colleghi, considerati non solo i più alti ingegni ma altresì i più onesti e puri spiriti dell'epoca; per queste virtù dei suoi autori l'opera godeva della divina protezione quasi che il Signore avesse presenziato ai lavori e per questo il Tabernacolo non era caduto in mano dei nemici. Al contrario il Tempio di Salomone che era stato costruito da artefici fenici, venuti da Tiro, sebbene vi risiedesse egualmente la *Shekhinà*, era poi deperito in qualche parte fino a richiedere serie riparazioni (II Re, XXII) ed era finito col cadere in mano dei nemici. Il secondo Tempio non presentava, secondo Sforno, nessuna delle premesse e condizioni che avevano distinto il Tabernacolo ed in parte anche il primo Tempio, fatto costruire da Salomone. Esso non possedeva i pregi di santità del precedente, non racchiudeva le tavole della Legge, non era stato servito dai Leviti, era stato eretto per disposizione di Ciro Re di Persia e costruito da artisti fenici venuti da Sidone e da Tiro (Ezra, Cap. III), sì che era finito anche esso per cadere nelle mani dei nemici».

Ciò vuol dire, secondo noi, che gli Istituti i quali debbono servire all'idea vanno eretti con spirito di onestà, da chi ne può intendere con piena coscienza il valore ed apprezzarne gli scopi, ciò che non possono fare artisti stranieri per

quanto valorosi, né un popolo che non sa realizzare nella vita la concezione morale di cui l'edificio che esso innalza è simbolo e monumento.

Non crediamo necessario intrattenerci ancora una volta sui particolari della costruzione già esposti nelle precedenti parashot. Vogliamo soltanto osservare qui che l'inaugurazione del Tabernacolo e di tutti gli arredi e oggetti sacri annessi doveva aver luogo il primo giorno dell'anno ebraico. Sarebbe stato il secondo anno dall'uscita dall'Egitto e l'inizio di quell'anno, con l'inaugurazione dei simboli della nuova vita nazionale, sarebbe stato come l'inaugurazione di una nuova era con la quale cominciava nella storia la funzione morale d'Israele.

Chi coi vari elementi e le molteplici parti staccate, fornite dagli artisti, innalza definitivamente il Tabernacolo e vi dispone gli arredi, è Moshè al quale ne era stato mostrato modello sul monte (Esodo XXV, 40). È Moshè che lo consacra e inaugura e che dà l'investitura sacerdotale a Aharon ed ai suoi figliuoli. Il profeta dà vita a tutti gli istituti del popolo. Noi abbiamo voluto distinguere in tutte le ultime parashot il profeta dal sacerdote i quali, più che due «cariche» differenti, costituiscono due «caratteri» distinti. Ma il profeta è anche il creatore di movimenti storici, è lui che dà il *la* alla vita collettiva e vi imprime il suggello caratteristico ed eterno. Moshè è anche il primo sacerdote. Egli accende i primi lumi dinanzi al Signore, fa ardere il primo profumo sull'altare d'oro e presenta l'olocausto e l'offerta farinacea. «Moshè nostro Maestro - dice Ramban correggendo un errore di amanuense del commento di Rashì - è in ogni funzione il primo sacerdote».

Ma, quasi a farci intendere che esiste una forza superiore a Moshè, una forza che guida gli uomini e la storia verso un destino più giusto e migliore, ecco la nube avvolgere il Tabernacolo, la nube che indica al popolo in viaggio il cammino da seguire, che segna il momento dell'azione e dell'attesa.

Sforno, preoccupato - come abbiamo veduto - di spiegare la diversa sorte toccata al Tabernacolo del deserto e ai due Templi di Gerusalemme, concludeva con l'affermare che il secondo Tempio era stato inferiore al Tabernacolo e al Santuario di Salomone in quanto era da esso assente la *Shekhinà*. Lo stesso commentatore soggiunge però che il terzo Tempio sarà maggiore e più importante anche del primo Tabernacolo perché «Dio sarà per esso muraglia di fuoco all'intorno e segnale di gloria internamente». (Zecharià, II, 9).

Abbiamo così terminato il libro dell'Esodo. Anche qui, come abbiamo fatto per il libro della Genesi, vogliamo volgere uno sguardo generale al suo contenuto e chiederci che cosa ha di speciale il secondo libro del Pentateuco. Ramban, nella sua prefazione al libro stesso, ricorda che la Genesi terminava con

l'inizio dell'esilio. Questo esilio non si chiude con l'uscita degli Ebrei dall'Egitto, ma avrà fine soltanto allorché essi torneranno al loro luogo e raggiungeranno il grado di vita e i pregi morali dei loro avi. Essi saranno considerati degni dei loro padri, i Patriarchi, solo allorché la *Shekhinà* tornerà a risiedere fra loro, cioè solamente dopo la rivelazione del Sinai e l'erezione del Tabernacolo che ne racchiudeva la Parola.

Il libro della Genesi - dicevamo in fine della parashà di Wajchi [qui link per l'accesso diretto: www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/12Vaichi.pdf] - ci presenta con la storia dei Patriarchi la sintesi e l'abbozzo delle ideologie del popolo ebraico. L'Esodo ci presenterà invece l'abbozzo del popolo ebraico stesso, la formazione di una compagine nazionale e di un sentimento nazionale e di caratteristiche sociali specifiche e nuove; cioè il popolo ci si presenta fino dai primi giorni della sua vita come un popolo *rivoluzionario e democratico*.

Esso non ha re o principi che lo dirigano; i suoi capi sono - e così saranno per parecchie generazioni - i migliori dei suoi figli, *migliori non per eredità di titoli o di beni, ma per le loro capacità, virtù e attitudini personali*.

L'uomo pubblico in Israele dovrà essere di esempio nei secoli a tutti i popoli; egli dovrà essere, come leggiamo nella parashà di Jitrò (Esodo, XVIII, 21), un uomo *di valore, temente di Dio, onesto e leale, un uomo che odia il denaro e non si lascia corrompere*.

Un popolo che, in quell'epoca di schiavitù e di barbarie, ha posto come base della sua vita pubblica e sociale questi principi morali, è un popolo progressista per eccellenza. Se gli Ebrei non vorranno venir meno a questa loro nobile tradizione, dovranno anche oggi, nel loro terzo risorgimento, e nella ricostruzione del loro Stato, informare le loro istituzioni ad una giustizia maggiore di quella che governa molti altri popoli e Stati nel mondo contemporaneo.

TEMI PER DISCUSSIONE

- 1° - *Il libro dell'Esodo paragonato a quello della Genesi.*
- 2° - *La rivoluzione sociale ebraica secondo il libro dell'Esodo.*
- 3° - *Le caratteristiche democratiche dell'antica società ebraica.*

PARASHÀ XXIV - WAJJIQRÀ

(Levitico, Cap. I, v. 1 - Cap. V, v. 26)

Dio comanda a Moshè di dare agli Ebrei le norma che dovranno regolare i sacrifici, secondo che si tratti di offrire bovini, ovini o volatili. Dopo aver trattato della 'olà (olocausto), vengono descritte le modalità che governano la *minchà* od offerta farinacea. Una parte dell'offerta farinacea era devoluta ai *cohanim*, discendenti di Aharon. La *minchà* non doveva essere di pasta lievitata e doveva venire salata.

Si parla quindi dell'offerta delle primizie e dei *shelamim*, altra specie di sacrificio per rendimento di grazie o di contentezza. Dopo di ciò si tratta del sacrificio espiatorio per una colpa commessa per errore (*ignorantia facti*). Si distinguono a questo proposito vari casi e cioè: quando il peccato sia stato commesso dal sommo sacerdote o quando venga commesso dalla collettività di Israele oppure dal capo politico della nazione e infine da un ebreo qualunque. Si enumerano poi altre colpe che possono essere oggetto di sacrificio espiatorio (*chattàt*), aggiungendo che chi non abbia facoltà di offrire una pecora od una capra può recare qualche animale più modesto, tortore o colombi o anche un'efà di farina. C'è infine la colpa di sacrilegio commesso involontariamente per ignoranza della legge (*ignorantia juris*). In questo caso rientrano le colpe d'infedeltà per aver manomesso l'altrui possesso o commesso una rapina o defraudato il prossimo e giurato il falso. In questo caso, oltre a dover risarcire il danno o restituire il deposito affidatogli e fatto ammenda effettiva della mala azione compiuta, il reo doveva recare un sacrificio di pentimento (*ashàm*).

Un ebreo che per qualsivoglia ragione, e per uno spontaneo sentimento o bisogno, avesse voluto recare un'offerta al Signore, l'avrebbe potuto fare in qualsivoglia momento. L'offerta si chiama in generale *qorbàn*, che significa dono - come traducono i Settanta - ed è il nome generico e comune dei sacrifici. Si distinguono però varie classi di *qorbanòt*, fra i quali principale è la 'olà od «olocausto» in cui la vittima veniva interamente bruciata (*kalil*). Se il sacrificio consisteva in un animale bovino esso doveva essere un maschio perfetto, senza difetti. Esso veniva scannato dall'offerente e il sangue veniva versato sull'altare (dai *cohanim*), poi scorticato (dall'offerente o dal sacerdote) e le membra amputate venivano poste (dai *cohanim*), insieme con la testa e il *péder*, cioè l'adipe, sopra le legna dell'altare, dove erano arsi anche i visceri dopo averli lavati. L'olà poteva consistere anche di animali ovini (capretti o agnelli) per i quali si seguiva un procedimento analogo a quello seguito nel caso dei bovini. Si

potavano infine offrire come *'olà* anche dei volatili e precisamente tortore o giovani colombi.

Il testo passa quindi a descrivere una seconda specie di offerta, cioè *l'offerta farinacea*, una parte della quale spettava di diritto al *cohen* e l'altra veniva arsa sull'altare. Si distinguono vari modi di offerte farinacee, la cui descrizione ci permette di penetrare negli usi del tempo presso quelle genti antiche. L'offerta poteva essere presentata, nella sua natura genuina di fior di farina (*sòlet*), *non cotta*, su cui doveva essere sparso un po' d'olio e d'incenso e quindi arsa sull'altare. Oppure poteva darsi una *minchà* di farina da cuocersi al forno e doveva consistere in focaccine azzime intrise con l'olio o in focacce di pasta molle unte con l'olio. C'era una terza specie di *minchà* da friggersi in padella (*machavàt*) dopo averla cosparsa di olio, oppure da cuocersi in tegame.

Una seconda specie di *qorbàn* è il cosiddetto *zèvach shelamim*, sacrificio di contentezza per rendimento di grazie o adempimento di un voto (Rashbam e S. D. Luzzatto). In questo caso era lecito offrire tanto un animale maschio quanto una femmina purché, s'intende, non fossero difettosi. Dell'animale offerto doveva essere arso solo l'adipe che riveste i visceri, i reni, il sevo che ricopre i lombi e la *jotéret* che si trova sul fegato, che si potrebbe forse identificare con le *tuniche* che ricoprono l'organo.

Le offerte che abbiamo descritto fin qui potevano essere presentate in qualsiasi momento, secondo il desiderio o il sentimento che muoveva l'offerente. C'erano poi altre specie di sacrifici destinati alla espiazione di una colpa commessa: 1° il *chattàt*, nel caso che il peccato, fosse stato commesso involontariamente, 2° l'*ashàm*, nel caso che il colpevole si fosse accorto più tardi o fosse stato edotto della colpa di cui non poteva essere ignaro. I commentatori non sono tutti d'accordo sulla precisa differenza da farsi tra il *chattàt* e l'*ashàm*. La traduzione aramaica non distingue sempre i due termini. Secondo Ibn Ezra il primo è un sacrificio offerto per una colpa commessa per ignoranza e riconosciuta o avvertita più tardi, il secondo per ignoranza del fatto stesso cioè perché il colpevole non sapeva d'aver compiuto un atto non lecito. Ma lo stile del commentatore è - secondo Luzzatto - così oscuro e confuso che non si riesce a penetrarne il pensiero. Mendelssohn traduce *chattàt* per «sacrificio di peccato» (Sündopfer) e *ashàm* per «sacrificio di colpatività» (Schuldopfer).

Ora è lecito domandarci: con quale criterio si distinguono i peccatori e le loro offerte nelle varie categorie? Forse che si fa un passo indietro nel sistema dell'eguaglianza delle classi e dei cittadini e si torna a dividere la popolazione in caste separate? Nulla di tutto ciò. Tutti si rendono conto che anche in questo caso la Torà dà ai sacerdoti e ai capi del popolo (*nesiim*) non dei *privilegi* speciali ma dei *doveri* e delle *responsabilità* speciali. Ibn Ezra ricorda a questo proposito

che il sacerdote è l'educatore del popolo e, se egli pecca, induce in peccato nello stesso tempo tutto il popolo. Sforno cita un passo del trattato di Berakhòt in cui si afferma che è cattivo segno per colui che prega l'aver sbagliato, ma se uno *sheliach zibbùr* (colui che recita le preghiere in rappresentanza del pubblico) sbaglia, è un brutto segno per tutto quanto il pubblico. L'osservazione è acuta. Un pubblico ha sempre il capo o il rappresentante che si merita. E se essi sono incapaci o inferiori al loro ufficio ciò vuol dire che il pubblico non ha saputo produrne dei migliori o è soddisfatto di quelli. Ciò non significa però che chi assume una carica direttiva, una responsabilità pubblica, non debba curare la condotta né cercare di migliorare di continuo le sue capacità o la sua dottrina o non debba attenersi rigorosamente alle leggi dell'onestà e della rettitudine più del resto del grosso pubblico. Tutt'altro: e la Torà ce lo insegna, considerando le colpe commesse dai capi più gravi di quelle del semplice *'am ha-arez*.

La Torà ci dà in questi capitoli un bellissimo esempio di comprensione e di alto senso di umana carità stabilendo che colui il quale, per le sue condizioni, non potesse recare il sacrificio prescritto, potrà limitarsi ad un'offerta, più modesta. Se non può offrire un agnello, presenti due tortore o due piccioni e se non può recare neppur questi, offra un po' di farina. È maggiore sacrificio per un povero recar due colombi che per un ricco offrire un agnello. La Torà ci fornisce, per la prima volta nella storia dell'umanità, decine di secoli fa, quella giusta regola o legge che non è sanzionata o riconosciuta neppur oggi da tutte le società e cioè l'imposta proporzionale.

Il Midrash s'ispira con alto senso di poesia a questi delicati concetti quando narra, p. es., in una delle sue leggende come il Re Agrippa desiderasse un giorno offrire nientemeno che mille olocausti. I Re potevano permettersi certi gesti. Egli mandò dunque ad avvertire il sommo sacerdote che nessun altro potesse in quel giorno recare alcun sacrificio all'infuori di lui. Ma proprio allora si presentò al tempio un povero ebreo con due tortorelle. Alla ripulsa del sacerdote, egli replicò: «Signor mio, io prendo ogni giorno quattro di queste, tortore; due ne offro sull'altare e le altre due mi servono di cibo. Se tu non le accetti, tu mi impedisce di mangiare». Il sacerdote commosso le accettò e le offrì. Il Re, risaputolo, dapprima lo rimproverò, ma poi dovette riconoscere anche lui che il sacerdote aveva fatto bene.

Lo stesso Midrash (Wajjiqrà Rabbà, III) narra d'una povera donna che aveva recato un giorno all'altare un pugno di farina. Il sacerdote, con tono poco gentile e con aria di disprezzo per la misera offerta, le disse: «Guarda un po' che cosa portano queste donnicciuole! Che cosa vuoi che ci sia qui da mangiare o da offrire?». Nella notte il sacerdote sognò che Dio gli diceva: «Tu non dovevi disprezzarla, perché è come se quella donna avesse offerto la sua anima». *Nefesh*

(anima) chiama la nostra parashà la persona che reca un'offerta di farina; perché di solito - dice il Talmud di Sanhedrìn - chi offre una cosa di così poco valore è il povero e Iddio ne apprezza il dono come se gli fosse stata offerta dal povero la propria anima.

In questa parashà con cui si inizia il terzo libro della Torà, il Levitico, ci siamo imbattuti in un nuovo genere di leggi; dalle norme morali generali e da quelle inerenti alla costruzione del Tabernacolo siamo passati alle leggi riguardanti i sacrifici e le offerte. Anche in queste leggi abbiamo potuto ritrovare quello spirito innovatore e gentile che anima tutta la Torà, spirito ignoto ai popoli e alle civiltà di quei tempi, dal quale però hanno attinto ispirazione - almeno fino ad un certo punto - la civiltà moderna e gli idealisti che amano la giustizia per tutti e sanno apprezzare le sofferenze, i bisogni e i delicati sentimenti del povero popolo.

TEMI PER DISCUSSIONE

1. *Il significato dei sacrifici presso gli Ebrei e presso gli altri popoli.*
2. *La «giustizia» nella Torà e la «giustizia» moderna.*

PARASHÀ XXV - ZAW

(Levitico, Cap. VI, v. 1 - Cap. VIII, v. 36)

Dio dà a Moshè le disposizioni che egli deve trasmettere ad Aharon ed ai figlioli nei riguardi dei sacrifici e delle offerte che sono parte cospicua delle loro funzioni. Si parla prima delle norme con cui si doveva ardere l'olocausto e delle vesti che il sacerdote doveva indossare durante questa sua funzione. Lo stesso si fa per l'offerta farinacea. Poi si parla del sacrificio speciale che dovranno offrire Aharon e i suoi figli nel momento della loro consacrazione all'ufficio sacerdotale e, come loro, i sommi sacerdoti che si succederanno nei secoli. Si passa quindi a dare le norme riguardanti le altre specie di sacrifici (*Chattàt, Ashàm, Zévach-Shelamim*), dividendo questo ultimo sacrificio in due specie: quello di ringraziamento (*Todà*) e quello di adempimento di un voto o di volontario tributo (*Néder* o *Nedavà*), stabilendo le parti che dovranno spettare di diritto al *Cohen* e quelle che l'offerente stesso potrà godere. In generale la carne del sacrificio riserbata alla persona dell'offerente deve essere consumata nel giorno stesso in cui è stato presentato. Si fa poi divieto di cibarsi del sevo e del sangue di qualsiasi animale.

Dopo aver trattato dei diritti annessi alla dignità sacerdotale si descrive la cerimonia di consacrazione di Aharon e dei suoi figli, cerimonia compiuta alla presenza di tutto il popolo.

Moshè assiste al loro bagno, quindi mette loro indosso le vesti sacre quali sono state descritte precedentemente, poi unge e consacra il tabernacolo e tutti gli arredi sacri e versa l'olio dell'unzione sul capo dei neo-sacerdoti. I particolari della cerimonia in cui Moshè funge da sacerdote, vengono descritti con grande minuziosità. La parashà si chiude con l'ordine impartito ad Aharon e ai suoi figlioli consacrati all'alto ufficio di non uscire dall'ingresso del padiglione per la durata di sette giorni.

La parashà di *Wajjiqrà* e quella di *Zaw* riguardano tutte e due i sacrifici, con questa differenza: che la prima espone le norme che riguardano gli offerenti, mentre la seconda concerne le funzioni dei *Cohanim* in rapporto ai sacrifici stessi. Così osserva giustamente uno degli allievi di S. D. Luzzatto, completando una nota del commento di Rambàn.

Studiando, più che i particolari della cerimonia, le differenti funzioni dei *Cohanim* durante il loro servizio, alcuni commentatori, specialmente moderni, sono stati indotti a ricercarvi concetti e allusioni a norme igieniche che avrebbero determinato l'abbigliamento sacerdotale durante l'atto sacrificale. Così, per esempio, il fatto che il *Cohen* che si accingeva a compiere il sacrificio doveva indossare abiti di lino viene spiegato con la facilità con cui essi potevano

essere nettati dal sangue e da macchie provenienti dai sacrifici stessi (Cap. VI, v. 3).

Noi pensiamo che, se pure in certi casi la preoccupazione - diciamo così - igienica può coincidere con alcune delle norme relative ai sacrifici, essa non basta a spiegare tali regolamenti. A proposito degli abiti di lino qualcuno ricorda, per analogia, che i sacerdoti egiziani, secondo quello che narra Erodoto, erano vestiti della stessa stoffa e vennero perciò chiamati presso gli scrittori latini «porta-lino».

Uno degli atti con cui i sommi sacerdoti vengono consacrati è la cerimonia dell'*unzione*.

L'interessante cerimonia descritta dalla nostra parashà non fu limitata ai soli sacerdoti ma si estese più tardi ad altri personaggi investiti di una suprema autorità nello Stato ebraico. Perciò essi si chiamarono con il titolo di *Mashiach* (l'unto). Così Shaùl, il primo re ebreo, fu chiamato dalla Bibbia «l'unto del Signore» (I° Samuele, 24, 7) e lo stesso titolo è conferito più tardi ad un re straniero, al persiano Ciro (Isaia, Cap. 45, v. 1). Secondo Radàq l'unzione essendo l'atto simbolico della nomina ad un supremo ufficio, ogni elezione è una unzione ed ogni unzione è una elezione.

Qui gli unti sono i sacerdoti; secondo I° Re, Cap. XIX. v. 16 e Isaia, Cap. 61, v. 1, sembra che non solo i re, ma anche i Profeti venissero unti all'atto della elezione e, per quanto essi non vengano mai chiamati nella Bibbia con l'attributo specifico di *Mashiach*, pure il parallelismo, che è legge del verso biblico, ci permetterebbe di ritrovarlo nel Salmo 105, 15 come attributo esplicito dato ai Profeti. Il termine di *Mashiach* è stato quindi adoperato per significare «principe, re» e in generale supremo reggitore e finalmente «salvatore» o «redentore» e cioè il re della stirpe di David che regnerà sul popolo ebraico quando esso farà ritorno alla sua terra e ai suoi ideali e, insieme con gli ebrei, libererà l'umanità dai suoi vizi e dalle sue pene.

Per tornare alla cerimonia di unzione del primo sommo sacerdote di Israele, si deve osservare che colui che lo consacra è Moshè, il Profeta, dotato di una santità e di una dignità superiori a quelle del fratello e a quelle di ogni altro contemporaneo.

Sarebbe interessante soffermarsi a considerare quali siano in generale nella Bibbia le persone incaricate di queste nomine o unzioni. Sono per lo più i sacerdoti o i profeti: Samuele unge alla dignità di re prima Shaùl e poi David, Elia unge Chazaèl a re di Aràm, Jehù a re di Israele ed Eliseo quale profeta suo successore. Sono cioè persone che posseggono una superiorità morale e intellettuale rispetto ai loro fratelli.

Rashì aggiunge alcuni interessanti particolari all'unzione di Aharon, dicendo che Moshè gli aveva prima versato l'olio sulla testa, poi fra le sopracciglia, spargendolo col dito dai lati.

Moshè, anche in questo caso, consacra, elegge, dirige ed istruisce gli altri. Non è però né vuole essere un dittatore. Egli ordina non quello che gli pare e come gli pare, ma quello che gli è stato ordinato da Dio (Cap. VIII, v. 5). Rashì a questo proposito mette in bocca a Moshè un piccolo discorso di una eccezionale modestia: «Ciò che mi vedete fare sono cose che mi sono state ordinate da Dio. Non dovete pensare che io le faccia per ricavarne onore io o per procurare onore a mio fratello». Non c'è né ambizione personale né interesse di famiglia o nepotismo, come qualche maligno spirito avrebbe potuto immaginare. Nel comportamento di Moshè c'è completo disinteresse, c'è mancanza assoluta di ambizione che pure sarebbe stata umanamente giustificabile in lui. Egli non solo è pronto a dividere con altri le responsabilità del potere, come abbiamo veduto già nella parashà di Jitrò, non solo è disposto a cedere al fratello Aharon l'altissima funzione di sommo sacerdote, ma non vuole neppure che gli si attribuisca una originalità o una genialità che non sente di meritare. Egli dichiara che le leggi, le norme, le disposizioni di cui si fa esponente sono di origine divina e che egli, Moshè, non è che l'interprete e esecutore di istruzioni che vengono dall'alto. Rashì conferisce la stessa lode di obbedienza e di umiltà ad Aharon il quale segue scrupolosamente gli ordini che gli vengono impartiti dal fratello minore e si dimostra lieto di adempierli come se gli fossero stati conferiti direttamente da Dio.

PARASHÀ XXVI - SHEMINÌ

(Levitico, Cap. IX, v. 1 - Cap. XI, v. 47)

Trascorsi i sette giorni dell'istallazione sacerdotale e della relativa chiusura nella tenda della testimonianza (Cap. VIII, v. 33), Moshè fa presentare da parte dei sacerdoti stessi un sacrificio di *chattàt* ed un olocausto e ordina al popolo di fare altrettanto, aggiungendovi pure un sacrificio di contentezza ed un'offerta farinacea. Compiuta la cerimonia, viene impartita al popolo la benedizione da parte di Moshè e di Aharon.

In quel momento «la gloria del Signore si manifestò a tutto il popolo» mentre dal Cielo scendeva il fuoco a consumare l'olocausto e le offerte relative, dinanzi alla folla che scoppiava in grida di gioia e si genufletteva.

La cerimonia però non si chiudeva senza incidenti, perché Nadàv e Avihù, figli di Aharon, avendo arso del profumo di loro iniziativa e trasgredito così alle norme dettate per i sacrifici, vennero arsi da un fuoco celeste «e morirono dinanzi al Signore». Dopo alcune brevi ed efficaci parole di consolazione per il fratello, colpito da così inaspettata sciagura, Moshè ordina ad Aharon e ai suoi figli di astenersi da bevande alcoliche, aggiungendo poi quale dovrà essere il compito specifico dei *Cohanim*; essi dovranno cioè saper distinguere fra ciò che è sacro e ciò che è profano, fra le cose pure e quelle impure ed istruire il popolo intorno ai suoi doveri.

Seguono poi le norme intorno agli animali puri e a quelli impuri (vedi articolo di Alfredo Ravenna, www.archivio-torah.it/libretti/AnimaliPurImpuriRavenna.pdf), cioè agli animali permessi ed a quelli vietati per la nostra nutrizione, sia che si tratti di mammiferi, di pesci, di uccelli o di rettili ed intorno agli oggetti che divengono impuri al contatto di animali morti di morte naturale. «Poiché lo sono il Signore vostro Dio, voi dovete mantenervi ed essere santi, perché lo sono santo... lo sono il Signore che vi ho tratto dal paese d'Egitto per essere Dio per voi. Siate dunque santi perché lo sono santo». (Cap. XI, v. 44-45).

Il significato dei sacrifici apparisce da questi capitoli molto più complesso di quanto si potrebbe ritenere a prima vista. Il primo problema che ci dobbiamo porre in questa parashà è quello stesso che si poneva nel suo *Kuzari* il poeta filosofo Jehudà ha-Levì, cioè di domandarci come si fa a sapere se il sacrificio riesce gradito a Dio. Le norme intorno ai sacrifici, per quanto minuziose, non ci dicono nulla in proposito. Se - dice il filosofo - noi consideriamo i sacrifici in sé stessi, non possiamo sapere se sono o no graditi a Dio. Te ne accorgi soltanto quando, terminate tutte quante le operazioni, tu vedi il fuoco.

Quale fuoco? Il fuoco disceso dal cielo. Alcuni episodi narrati nella Bibbia ci chiariscono il problema dando ragione dell'idea espressa da Jehudà ha-Levì. Nel capitolo IV della Genesi leggiamo che Dio «si rivolse benigno a Hével e alla sua offerta, ma non tenne conto né di Qàjin né della sua offerta». Commentando questo passo, Sforzo esprime l'opinione che Dio accettasse l'offerta di Hével perché essa era di tale specie da riuscire gradita e perché l'offerente era persona degna. In altre parole colui che presenta il sacrificio sa con quale preparazione morale e con quale atteggiamento spirituale deve recarlo, *sente* con che animo egli offre il suo tributo e quindi sa se esso verrà graziosamente accolto.

Ibn Ezra accenna al «mistero del sacrificio» (*sod ha-qorbàn*) che non sarebbe altro che la teoria della sostituzione della vittima alla persona dell'offerente (*néfesh tàchat néfesh*) e ritiene che dal cielo fosse disceso il fuoco a consumare l'offerta di Hével e non quella di Qàjin.

Due casi, consimili li ritroviamo più tardi: il primo nella cerimonia di inaugurazione del Tempio di Salomone, allorché scende dal Cielo il fuoco a divorare le vittime (II Cronache, VII, 1-2); il secondo nella famosa sfida proposta da Elijàhu ai profeti del Ba'al sul monte Carmelo. Il profeta, fedele all'idea monoteistica dice ai profeti idolatri: «Voi invocherete il vostro Dio ed io invocherò il Signore e il Dio che risponderà con il fuoco, Egli sarà il vero Dio» (I° Re, Cap. XVIII, v. 24).

E Dio risponde infatti col fuoco che consuma l'olocausto e le legna, le pietre e la polvere e perfino l'acqua versata in gran copia sopra e tutto intorno all'altare (v. 38). Altri esempi del genere è lecito forse vedere, per quanto meno evidenti, nel sacrificio di Gid'on (Giudici, VI, 20-21) e in quello dei genitori di Shimshòn (Giudici, XIII, 19-20). L'idea è poi passata nella poesia: nel Salmo XX, 4, il poeta augura al Re che si accinge alla guerra dopo avere presentato il sacrificio: «Faccia ardere tutte le tue offerte e incenerisca il tuo olocausto».

Se nella parashà di Jitrò ci è stata fornita la definizione dell'uomo pubblico in Israele, in questa parashà di Sheminì abbiamo lo schema chiaro e preciso dei doveri e dei compiti del sacerdote ebreo. Egli non dovrà limitarsi a saper fare distinzione fra le cose sacre e le profane, ma dovrà anche insegnare al popolo le leggi di cui è depositario. È sempre lo stesso spirito di democrazia e di uguaglianza che anima l'idea e la storia ebraica. Il sacerdote ebreo non deve essere come il sacerdote egiziano o babilonese che conservavano gelosamente per sé i segreti della scienza, della dottrina, della morale, come una specie di privilegio che gli doveva conferire il diritto di supremazia sugli altri o come una specie di classe scelta e dominatrice. Il sacerdote ebreo, lungi dal voler essere il capo di una mandria di ciechi e di ignoranti che, appunto perché tali, non hanno facoltà di ribellarsi ai suoi ordini, è fedele - se ci è lecito commettere un

anacronismo - a quella norma espressa più tardi dai maestri nella loro famosa massima: «L'ignorante non può temere il peccato né l'analfabeta può essere un pio». L'istruzione popolare per tutte le classi e non per una casta privilegiata è alla base della costituzione ebraica.

Questo compito dei sacerdoti, di essere gli educatori e non i dominatori, è rimasto nella storia ebraica in tutte le età. Il compito a cui si accenna qui per la prima volta è con maggiore solennità ripetuto da Moshè nel suo testamento spirituale come un augurio per i Leviti (Deuteronomio, XXXIII, 10). In atto lo ritroviamo per esempio nel sacerdote Jehoadà che indirizza e guida il pio re Joàsh, il quale «si conduce poi per tutta la vita rettamente agli occhi del Signore come gli era stato insegnato dal sacerdote Jehoadà» (II Re, XII, 3). Quando i sacerdoti verranno meno al loro compito i profeti li riprenderanno con aspre parole, poiché «le labbra del sacerdote devono mantener viva la conoscenza; essi sono le persone alla cui bocca si deve attingere la dottrina. Il sacerdote è il messo del Signore dell'Universo» (Malachì, II, 7). Così si perpetua il primo seme gettato da Moshè nostro Maestro, che aveva iniziato la missione educatrice presso il popolo con spirito sacerdotale e profetico. La professione del Maestro deve essere ispirata da uno slancio profetico. Essa è una divina missione. Il maestro è l'apostolo della divinità ed il sacerdote è maestro: come il maestro è sacerdote.

In questa parashà vediamo però i due figli di Aharon tentare di sottrarsi alla guida e al magistero di Moshè. È opinione dell'antica tradizione (nel trattato di Sanhedrin e in Vajjiqrà Rabbà) ripresa da autorevoli commentatori (Rashì e Sforno) che la tremenda punizione dei figli di Aharon, Nadàv e Avihù, arsi e inceneriti dalle fiamme, dipendesse appunto dal fatto che essi avevano voluto non solo agire di propria testa facendo ciò che non era stato ordinato loro (Cap. X, 1) ma addirittura sostituirsi a Moshè, impartendo in sua presenza istruzioni personali e attribuendosi un compito che non era stato loro conferito. Il Midrash racconta che quando (Esodo, XXIV, 1) Moshè, Aharon, Nadàv e Avihù vennero invitati a salire sul monte, i due giovani, rimasti un po' indietro, si sarebbero domandati: «Quando moriranno cotesti due vecchi e noi potremo finalmente diventare le guide del popolo?», Iddio avrebbe detto loro: «Non siate tanto ambiziosi e spavalidi. Vedremo chi di voi sarà a sopravvivere ».

Questo Midrash vuol dire in sostanza che quando colui che è designato a reggere in avvenire le sorti morali del popolo delude per ambizione la fiducia riposta in lui, sì da meritarsi la morte, costui doveva essere stato anche prima di carattere malfido. E la rivalità che i giovani provano talora per i vecchi non deve indurli ad atti di indisciplina e ad errori, che possono allontanare da loro per sempre quel potere a cui ambiscono.

Molti rimarranno stupiti ed atterriti dalla pena tremenda, la pena di morte, che colpisce i due figli di Aharon. Ma è preferibile la morte di due peccatori piuttosto che l'inganno e la rovina in cui sarebbe caduto il popolo se essi fossero stati un giorno i suoi educatori.

La questione degli animali puri ed impuri è esaminata nell'introduzione alla nostra parashà.

(Vedi articolo di Alfredo Ravenna, www.archivio-torah.it/libretti/AnimaliPuriImpuriRavenna.pdf).

Sarebbe interessante studiare, in base ai dati che ci offre il capitolo relativo, lo stato delle cognizioni «zoologiche» all'epoca di Moshè Rabbénu. Secondo il Talmud di Chullin, Moshè avrebbe tenuto - come si direbbe oggi - un corso di scienza naturale presentando all'uditorio gli esemplari viventi degli animali che egli andava elencando nella sua esposizione. Era in ogni modo nota a quel tempo e anche prima la distinzione pur elementare delle «famiglie» degli animali che qui, come in Genesi, Cap. 1, vengono dette *Min*, cioè *specie*, termine che oggi ha un significato molto più esteso. Abbiamo poi la distinzione fra insetti con quattro zampe e insetti che hanno i *kerajim* (Cap. XI, v. 21) sopra le zampe stesse. Intorno al significato di questo termine e alla nozione relativa non tutti gli interpreti sono concordi. Rashì dice che si tratta di quella specie di zampe che alcuni insetti hanno vicino al collo e che servono a spiccare il salto da terra e a volare. Le cavallette - osserva un moderno commentatore - hanno delle gambe elevate al di sopra dei piedi in modo che, più che camminare, esse saltano sul terreno. Ma non è questa la sola difficoltà «scientifica» che presentano i dati zoologici della nostra parashà, sulla quale i naturalisti hanno tentato variamente di portare i loro moderni lumi, come del resto hanno fatto i sapienti ebrei di ogni secolo.

In questa parashà si va sviluppando un nuovo concetto originale: il concetto della *purezza*. Le leggi che incontriamo nel libro del Levitico tendono sempre più a illustrare questo concetto e a difendere e conservare questa virtù particolare del popolo ebraico. A questa purezza tendono alcune delle leggi sacerdotali e quelle specialmente sui cibi proibiti. È un concetto che vedremo svilupparsi sempre più e anche in altri campi nelle prossime parashot.

PARASHÀ XXVII TAZRÌA'

(Levitico, Cap. XII, v. 1 - Cap. XIII, v. 59)

La parashà incomincia col dettare le norme inerenti alla purità della puerpera. E si distingue tra la donna che abbia partorito un maschio e quella che ha dato alla luce una femmina, per le quali lo stato di impurità è di durata diversa.

Si passa poi a parlare dello stato di impurità in cui si trova il lebbroso, descrivendo i sintomi della malattia. Si ammette anche il caso che tali sintomi non siano abbastanza evidenti al sacerdote incaricato dell'esame e della diagnosi. In questo caso si ordinerà una prima quarantena di una settimana e, se necessario, una seconda quarantena, dopo di che il sacerdote sarà in grado di pronunciare un giudizio sicuro sulla purità o impurità del malato. Il quale, se la lebbra sia diagnosticata, «dovrà indossare abiti sdruciti e andare con la testa scapigliata e con il labbro superiore coperto, gridando: "Impuro, impuro".» (Cap. XIII, v. 45).

La parashà contiene pure la descrizione di altre malattie simili alla lebbra, che colpiscono la pelle o i capelli (*néteq ebóhaq*) e delle alterazioni lebbrose prodottesi nei panni di lino o di lana e in oggetti di pelle, che devono essere bruciati.

La parashà precedente ci aveva parlato della purità e della impurità in rapporto agli alimenti. In questa si passa a trattare di altre specie di impurità in rapporto alle persone. Così nota Ibn Ezra iniziando il suo commento al capitolo XII. Rashì riporta un brano interessante del Midrash Rabbà in cui l'ordine logico di questi capitoli del Levitico viene paragonato con quello del capitolo della Genesi nel quale si descrive la creazione del mondo: cioè come gli animali furono creati prima dell'uomo e come questo venne creato per ultimo, così, trattando delle regole della purità, si parla prima di quelle che si riferiscono agli animali e poi di quelle che concernono l'uomo.

A proposito della impurità della puerpera, i commentatori fanno grande sfoggio delle loro nozioni di scienza naturale, attinte per lo più alle antiche fonti rabbiniche e alla scienza greca. Purtroppo però la dottrina scientifica dei commentatori tradizionali non presenta ormai che un interesse storico. Così a leggere Ibn Ezra parrebbe che qualsiasi embrione si debba sviluppare per partenogenesi cioè senza fecondazione. Ramban e Sforno tentano di scoprire, seguendo i Rabbini e i greci, le leggi della determinazione del sesso e, pur non adoperando naturalmente i termini della genetica moderna, hanno una

concezione scientifica che non si potrebbe dire completamente errata. Sono però nozioni che non si possono ricavare dal testo originale se non con un certo sforzo di fantasia esegetica.

E passiamo a quella malattia che ha spaventato tutti i popoli dell'antichità: la lebbra.

Va osservato innanzi tutto che le disposizioni che vengono date intorno alla lebbra dal Legislatore ebraico dimostrano una preoccupazione eccezionale per la salute pubblica e il desiderio di mantenere l'igiene del popolo nel più alto grado possibile. L'importanza che ha l'igiene pubblica non è ancora riconosciuta da tutti i popoli o dai loro governi. Chi abbia letto, tanto per citare un libro moderno, il racconto di Carlo Levi: «*Cristo si è fermato ad Eboli*»*, non ha potuto certo non provare meraviglia e dolore nel constatare che nell'Europa del secolo XX ci siano ancora intere regioni abbandonate completamente senza alcuna provvidenza sanitaria.

Ciò può accadere soltanto in paesi in cui la salute pubblica e il bene generale non sono una cosa che interessi gli amministratori ai quali è affidata la cura morale e fisica delle loro popolazioni. Il popolo ebraico in quell'epoca antica aveva altro cuore e altra pietà. O meglio, se vogliamo, le leggi erano fatte non per vantaggio di una classe o per arbitrio di un monarca o di un governo ma per la salute del popolo, per la collettività solidale nel bene e nel male. E la classe dei sacerdoti aveva il compito non solo di educare e di istruire il popolo, come abbiamo veduto nella parashà precedente, ma anche quello di vegliare alla sua sanità fisica. Non deve quindi stupire se questa preoccupazione per la salute pubblica fosse vigile al punto di sorvegliare, seguire ed isolare ogni caso di lebbra o di malattie consimili, contrariamente a quanto avveniva allora in altri paesi così detti civili. Questa preoccupazione speciale per l'igiene pubblica persiste in tutti i secoli della storia ebraica. Nel Talmud Jerushalmì (Kiddushin) si è giunti a sentenziare che «è proibito abitare in una città dove non ci sia un medico».

Non sembra però che ai *Cohanim* fosse affidato il compito di medici, cioè l'ufficio di curare colui che risultava affetto da quella pericolosa malattia. Il sacerdote a cui veniva denunciato il caso (Cap. XIII, v. 2) doveva constatarne la natura e provvedere all'isolamento. Era un ispettore di igiene piuttosto che un medico e doveva giudicare secondo la sintomatologia descritta nel testo stesso. Noi profani ripetiamo con Rashbam che dobbiamo lasciare la materia ai dotti, alla loro esperienza e alla tradizione degli antichi.

* Il testo completo è disponibile qui:

<https://web.archive.org/web/20150528184951/http://lnx.polocorese.it/phpnuke/upload/ebook/Carlo-Levi-CRISTO-SI-E'-FERMATO-A-EBOLI.pdf>

Ci limitiamo perciò a riassumere alcune osservazioni dei commentatori ed alcuni particolari interessanti delle norme igieniche medesime. Nel fatto che si facciano passare uno o due settimane prima di fare la diagnosi definitiva, Ibn Ezra crede di vedere qualche cosa come un periodo di incubazione. Interessante è poi il fatto che l'ammalato che fosse divenuto completamente bianco per la lebbra non veniva considerato impuro. Era impuro solamente allorché si scopriva la carne viva (*basàr chaj*) al di sotto del colore bianco della lebbra. Anzi si riteneva addirittura che il lebbroso dichiarato impuro nel quale la carne di colore naturale tornasse poi a riprendere il colore bianco proprio della lebbra doveva nuovamente essere dichiarato puro.

Una delle parti più interessanti di questi capitoli, è quella che riguarda la «lebbra» non dell'uomo ma di esseri inanimati, come gli abiti o gli oggetti. Molti si chiederanno stupiti che cosa sia questa specie di «lebbra». È veramente una «malattia» nel senso comune della parola, cioè una disfunzione dell'organismo? O si tratta di fenomeni chimici che alterano l'aspetto del tessuto? Oppure di una eruzione comparsa su vesti lebbrose che erano a contatto di un lebbroso? Sono problemi che è difficile risolvere. Senza dubbio il termine adoperato dalla Bibbia, *néga'*, ha un significato molto più vasto di quello di malattia e può comprendere una serie di fenomeni verificabili anche in esseri inanimati. Ma non sarà ricercando il significato filologico della parola *néga'* che riusciremo ad arricchire le nostre cognizioni scientifiche né la conoscenza della storia e degli ideali del popolo d'Israele.

Ci piace osservare in ogni modo come certe nozioni «sacerdotali» non solo sono state adoperate presso gli Ebrei per il bene pubblico, ma - ciò che più conta - sono state tramandate in un libro che qualsiasi ebreo anzi qualsiasi uomo può consultare. Si racconta che Talete di Mileto, prevedendo una volta, grazie alla sua scienza, che ci sarebbe stato in quell'anno un buon raccolto di olive, ne approfittasse per fare incetta dei frantoi della regione e arricchirsi così con danno della popolazione. Gli antichi sacerdoti egiziani e babilonesi si dovettero comportare certo in maniera analoga, se non nel campo della economia, certo in quello della religione. Non fecero mai conoscere al pubblico le nozioni che possedevano nei vari rami dello scibile di quel tempo, sicché molta parte dell'antica cultura andò perduta. Non è accaduto così alla «scienza» dei sacerdoti ebrei che non fu considerata loro privilegio o possesso particolare, ma un patrimonio di cui tutti potevano far tesoro e che perciò fu scritto e raccolto in un libro affinché nessun aspetto o prodotto della cultura e della storia di questo popolo libero e democratico avesse il carattere di «mistero», affinché nulla rimanesse «segreto» o «riservato» ad una casta particolare. I sacerdoti, potevano essere degli «specialisti», ma non i depositari unici e soli del patrimonio di dottrina loro affidato e quindi irresponsabili dinanzi all'opinione pubblica.

PARASHÀ XXVIII - MEZORÀ'

(Levitico, Cap. XIV, v. 1 - Cap. XV, v. 33)

La parashà si apre con la descrizione della cerimonia di purificazione che l'ammalato di lebbra dovrà compiere dopo che il *Cohen* avrà constatato la sua guarigione. La cerimonia è piuttosto complicata ed avviene in due fasi: la prima di vera e propria purificazione, la seconda di pentimento e di propiziazione. I sacrifici relativi sono anche qui proporzionati alla capacità economica dell'offerente.

Come nella parashà precedente si era parlato della «lebbra» dei vestiti, così nella nostra parashà si parla della «lebbra» delle case. Appena fatta la denuncia e prima che il *Cohen* abbia eseguito il sopralluogo e fatta la diagnosi relativa, la casa sospetta deve essere sgombrata. Constatato il caso di lebbra, la casa verrà chiusa per sette giorni. Se, scaduto questo termine, l'alterazione si sia dilatata, si procederà ad un'opera più radicale di disinfezione e di demolizione, secondo la vastità che ha assunto il morbo. Speciali misure di purificazione sono dettate per le persone che hanno abitato nel luogo infetto e per la casa stessa, allorché sia dichiarata nuovamente abitabile.

Si parla quindi di altre espulsioni morbose e della loro impurità, dettando le norme relative alla durata e al sacrificio da recarsi per ammenda e purificazione. La parashà termina con le disposizioni relative alle impurità inerenti ai rapporti sessuali.

Nella parashà precedente abbiamo avuto occasione di parlare della lebbra umana e delle misure che si dovevano adottare per la sua diagnosi e per l'isolamento dell'ammalato. Crediamo ora opportuno di dare uno sguardo «storico» ai casi di lebbra descritti nella Bibbia per constatarne la frequenza e vedere come era trattata in pratica. Contro questa malattia, che dovette incutere terrore a tutta l'antichità, si danno in questi capitoli del Levitico istruzioni teoriche; in Deut, XXIV, 8, si esortano poi gli Ebrei a premunirsi e ad osservare rigidamente le precauzioni e le disposizioni date antecedentemente dal Legislatore. La lebbra dovette essere considerata allora come una punizione di Dio. In questa parashà stessa al capitolo XIV, v. 34, la lebbra delle case è annunciata con queste parole: «Il Signore disse a Moshé e ad Aharon: Quando sarete entrati nel paese di Kenà'an di cui Io sono per concedervi il possesso e avvenga che io mandi una piaga lebbrosa in qualche casa della terra da voi posseduta...», ciò che ha fatto ritenere a qualche interprete che non si trattasse di una malattia naturale o normale ma di qualche fenomeno che usciva dall'ordinario.

Un primo esempio del carattere punitivo della lebbra è dato in Numeri, XII, 10, allorché Mirjàm, la sorella di Moshè, viene colpita dal tristo morbo per aver osato criticare il matrimonio contratto dal fratello. Nel passo di Deut. XXIV, 8, che abbiamo citato sopra, Moshè, per mettere in guardia gli Ebrei contro questa piaga, dice: «Ricordatevi ciò che Iddio fece a Mirjàm lungo la strada, dopo che foste usciti dall'Egitto». Anche Sforzo nel commento al Cap. XIII, 3, ritiene con gli antichi sapienti ebrei che la lebbra sia uno di quei morbi che colpiscono gli uomini per punizione divina.

In Numeri Cap. V, v. 2, si raccomanda in modo speciale di allontanare dall'accampamento e di isolare qualsiasi lebbroso.

In II Re Cap. XV, v. 5 ed in II Cronache Cap. XXVI, v. 20, si narra come il Re 'Azarjà figlio di Amazjà venisse colpito di lebbra da Dio quale castigo per non avere eliminato dalla Giudea gli altari dedicati agli idoli e come fosse stato costretto a rimanere segregato nel lazzaretto (*Bet ha-chofshit*), fino al giorno della sua morte, mentre il figlio Jotàm ne faceva le veci nel governo dello Stato. È un esempio interessantissimo il quale dimostra come, durante il tardo regime monarchico, persistesse nell'antico Israele quel criterio di uguaglianza per tutti i cittadini, qualunque fosse la loro classe e il loro grado, che abbiamo avuto occasione di rilevare più volte e come le leggi severissime riguardanti i lebbrosi venissero applicate non solo agli umili sudditi, ma anche allo stesso monarca.

Un drammatico episodio è descritto in II Re, Cap. VII. Durante l'assedio posto a Shomeròn (Samaria) dal re di Siria Ben-Hadàd, quattro ebrei lebbrosi si trovavano relegati vicino alla porta della città. La fame che regnava nella città assediata e la paura della morte per causa del nemico, li persuasero che, morti per morti, l'unica cosa che potessero fare era di gettarsi sull'accampamento dei Siri. Questi intanto si erano dati alla fuga, abbandonando armi e bagagli, sicché i quattro lebbrosi poterono saziarsi delle vettovaglie lasciate dal nemico, saccheggiare il campo e recare la buona notizia alle sentinelle ebraiche e quindi al Re. Non pare che in questo caso le autorità osservassero le prescrizioni della legge che facevano divieto di toccare le cose che, essendo state a contatto coi lebbrosi, avrebbero dovuto essere considerate impure. Il popolo infatti segue i lebbrosi e si impossessa dopo di loro della preda lasciata dal nemico in fuga.

Ma se la Torà raccomanda di isolare i lebbrosi, essa tuttavia non indica nessun metodo di cura. E come potrebbe fare altrimenti se considera la malattia una punizione del cielo? Più tardi, all'epoca del profeta Elishà (Eliseo), si descrive un metodo di cura usato in un caso particolare. In II Re, Cap. V, v. 1, si legge che il generale arameo Na'amàn, colpito dalla lebbra e rivoltosi al profeta per ottenere da lui la guarigione, venisse consigliato di bagnarsi sette volte nelle

acque del Giordano, consiglio che fu seguito con successo e con somma soddisfazione dal generale straniero.

Un fenomeno interessantissimo descritto da questa parashà è la «lebbra» delle case. Il lettore moderno domanderà scetticamente se non si tratti di una invenzione o di una fantasia, insomma di qualche cosa che non esiste nella realtà. Forse è questo senso di meraviglia di fronte a un fenomeno ritenuto impossibile che spinge commentatori come Ramban e Ibn Ezra a dichiarare che, evidentemente, la lebbra delle case non può essere altro che effetto di un miracolo e segno di punizione, secondo il testo riportato sopra che dice: «Ed io farò venire il male della lebbra in una delle case di vostra proprietà».

Qualche commentatore più moderno ritiene che si debba trattare di una specie di «eruzione di salnitro» (*Salpeter Frass*); altri vogliono trovarvi un accenno al passaggio dalla vita nomade a quella sedentaria: la lebbra degli uomini si riferirebbe allo stato nomade (e di fatto non si parla che di accampamenti e di tende) mentre la lebbra delle pietre si riferirebbe allo stato sedentario.

La nostra modesta opinione è che nessuno può assicurare che il vocabolo *zarà'at*, usato dalla Bibbia, significhi veramente quello che si intende con il termine di «lebbra». Il fatto che i commentatori discutano sulle sfumature di significato che distinguono *néga'*, *néga'-zarà'at* e *zarà'at* semplicemente, e il fatto che questo ultimo vocabolo viene adoperato in un senso vasto, ci farebbero pensare che il termine ebraico abbracci fenomeni simili tra loro anche se provocati da cause differenti e che possono colpire tanto gli uomini quanto i vestiti e le pietre.

L'errore comune di molti commentatori moderni è che essi attribuiscono al testo biblico una terminologia e una mentalità moderna, meravigliandosi poi di non trovarvi quello che non ci può essere. Un libro di qualsiasi genere e valore, per quanto *eterno*, parlerà sempre con lo stile e le idee proprie della sua epoca, ciò che non toglierà nulla al suo valore. Solo tenendo presente questo concetto, potremo capire la Bibbia. Per questa ragione ci rifiutiamo di cercare nella Torà nozioni di cosmologia o di patologia, per attingervi solamente un insegnamento di morale e di giustizia sociale.

Rashì, seguendo il Midrash Rabbà, vuol vedere nella lebbra delle case un fenomeno provvidenziale per gli Ebrei perché, costringendoli a demolire gli edifici colpiti da quella malattia, essi avrebbero scoperto i preziosi tesori che gli antichi abitanti della Palestina avevano nascosto nelle loro case durante i quaranta anni di peregrinazione degli Ebrei nel deserto. Si tratterebbe dunque di un premio anziché di un castigo.

Profondamente poetica è la leggenda citata da Sforno secondo la quale tutte queste norme di demolizione e di ricostruzione parziale o totale delle case colpite dalla lebbra sarebbero una allusione alla distruzione del primo Tempio di Gerusalemme ed alla sua ricostruzione e poi alla distruzione del secondo Tempio e - se Dio vuole - alla edificazione del terzo Santuario.

Per terminare osserviamo che gli antichi dovevano avere una qualche idea del contagio; gli ultimi versi di questa parashà si occupano infatti del pericolo che una persona «pura» venga a contatto con un'altra persona o con un oggetto che non lo siano. È un segno dell'alto sviluppo della civiltà ebraica di allora in confronto alle altre, come è segno di grande umanità la disposizione già ricordata per cui ai poveri era permesso di recare offerte meno costose. È da sperare che questi due caratteri dell'antica società di Israele ispirino ancora oggi le azioni di ciascun ebreo in qualsiasi parte del mondo e il futuro regime del rinnovato Stato ebraico in Erez Israel.

PARASHÀ XXIX ACHARÈ MOT

(Levitico, Cap. XVI, v. 1 - Cap. XVIII, v. 30)

Dopo la morte dei due figli di Aharon (vedi Levitico, Cap. X, 1 e segg.) Dio invita Moshè a ordinare ad Aharon di non entrare in alcun momento nel Santuario se non nel giorno di Kippùr (decimo del settimo mese), dopo aver offerto uno speciale sacrificio ed avere indossato paramenti di lino. Il popolo gli fornirà due capretti che saranno destinati a sorte uno al Signore e l'altro a 'Azazèl. Il primo verrà offerto a Dio come *Chattàt* (v. parashà Wajjiqrà*) il secondo verrà lasciato libero per il deserto e sarà il «capro espiatorio» su cui si riverseranno i peccati del popolo (Cap. XVI, vv. 21-22).

Nel decimo giorno del settimo mese (Tishri) saranno così espiati, con una cerimonia speciale compiuta dal sommo sacerdote e con il digiuno e il pentimento del popolo, i peccati dimenticati o ignoti commessi durante l'anno.

Si comanda quindi agli Ebrei di non scannare alcun animale se non recandolo quale sacrificio al Signore, all'ingresso della tenda della testimonianza. Colui che trasgredirà a tale norma verrà punito con la pena del *Karét*. Eguale pena spetterà a chi, ebreo o straniero, sacrifichi un animale fuori della tenda e a chi mangi qualsiasi sorta di sangue, perché «la vita dell'animale è nel sangue». (Cap. XVII, v. 11, 14).

Dio raccomanda quindi agli Ebrei di non imitare i barbari costumi degli egiziani e dei cananei, ma di osservare le leggi loro impartite. Si danno quindi severe norme contro l'incesto (Cap. XVIII, 6-18) e l'adulterio (verso 20), contro l'orrida usanza di certi popoli di bruciare vivi i figli a Dio Mòlekh (Molocco) e contro l'omosessualità e la sodomia. «Tutte queste orribili usanze furono praticate da coloro che abitarono prima di voi in questo paese e il paese ne fu contaminato. Fate che quella Terra non rigetti anche voi, se la contaminerete, come rigetta i popoli che l'hanno abitata prima di voi». (vv. 27-28).

Per quale ragione - si chiedono i commentatori iniziando le loro chiose a questa parashà - per quale ragione Dio ricorda ad Aharon la morte dei figli? Pare che l'avvertimento di non entrare nel Santuario, altro che in una determinata occasione, fosse stato dato al Sacerdote già precedentemente. Il ricordo del mortale incidente accaduto ai figlioli doveva servire a rendere più efficace l'avvertimento. R. El'azàr ben 'Azarjà faceva a questo proposito l'esempio di un ammalato a cui un primo medico avesse detto: «non mangiare cibi freddi e non dormire in luoghi umidi», senza però riuscire ad essere ascoltato; un secondo medico, per essere più efficace, avrebbe ripetuto quanto aveva già detto il primo, aggiungendo: «fallo se non vuoi morire come è morto il tal dei tali». È evidente

* www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/24Vaikra.pdf

che l'argomento è tale da ottenere un effetto sicuro. Qualche volta gli esempi tratti dalla vita o dalla storia possono essere di una certa efficacia per gli individui e per i popoli, per i piccoli e per i grandi e possono servire di norma pedagogica anche per i maestri e per le guide dei popoli.

Aharòn avrà dunque il permesso di recarsi *una* volta all'anno, nel giorno di Kippùr, nell'interno del Santuario. Fra le cerimonie ordinate a questo proposito ce ne è una eccezionale, quella del «capro espiatorio». Dobbiamo ora domandarci che cosa si intenda per 'azazèl a cui veniva abbandonato il capro espiatorio delle colpe del popolo.

Secondo la interpretazione tradizionale (Jomà 67), seguita dagli antichi commentatori, 'azazèl sarebbe un aspro ed erto monte, una roccia elevata, un dirupo scosceso nel deserto lontano. Tra i moderni, Benamozegh ritiene che fosse il nome di un angelo cattivo, senza tuttavia darne la dimostrazione e solo limitandosi ad osservare che perfino S. D. Luzzatto è propenso ad ammetterlo. Nello Zòhar, 'azazèl è il nome di uno degli angeli caduti e precipitati nell'inferno. Il Luzzatto scrive: «Sembra che fosse in origine il nome della divinità cattiva, del Satàn, del Dio duro, implacabile (*El 'az*). I monoteisti che non credevano all'esistenza della divinità cattiva, conservarono quel vocabolo per significare il male assoluto, la perdizione, allo stesso modo che oggi si adopera il nome di Satana. Il capro veniva mandato «alla malora» nel deserto dove sarebbe morto di fame. Finché la terra di Israele ebbe una piccola popolazione ebraica, ci poterono essere anche zone deserte in cui il capro vagava e dove moriva; ma quando poi con il crescere della nazione e con l'aumentare della zona abitata non si trovò più un territorio deserto, fu necessario precipitare il capro dalla sommità di una roccia perché altrimenti esso sarebbe ricomparso in luoghi abitati».

Qualche cosa di analogo al «capro emissario» si può vedere nell'uno dei due uccelli offerti in purificazione della casa colpita da lebbra, che doveva esser lasciato andare *fuori di città, sulla campagna* (Cap. XVI, v. 53). L'analogia è constatata da Ramban e da Ibn Ezra. Comunque sia, ci pare che la spiegazione di S. D. Luzzatto sia la più semplice e tenga pure conto dello sviluppo storico dell'idea rappresentata nell'angelo cattivo che il monoteismo ebraico ha liberato dalle antiche scorie.

È interessantissima la legge che prescrive di non uccidere alcun animale se non all'ingresso della «tenda della testimonianza». Non è chiaro se si tratti di animali destinati al sacrificio o alla alimentazione. Rashì, per esempio, crede che si debba trattare del primo caso. Quale scopo avrebbe avuto questa prescrizione? Forse quello di limitare l'uso della carne ed anche di mettere un argine all'idolatria, restringendo i sacrifici ad un solo luogo e a un solo Dio. La seconda ragione pare la più plausibile ed è esplicitamente chiarita nel testo

stesso. (Cap. XVII, vv. 5-7): «Perché quelle vittime che i figli di Israele scannano ora nell'aperta campagna le rechino invece al Signore e non facciano i loro sacrifici ai *Se'irim*, dietro i quali sogliono fornicare».

Che cosa sono questi *Se'irim*? Secondo i Settanta essi sarebbero «quelli che son vani, gli dei falsi»; secondo Onkelos sarebbero i *Shedim*, i demoni, quelli che gli antichi maestri del Talmud chiamavano «mazzikim» e ritenevano esseri sottilissimi ed invisibili ad occhio umano, quasi precedendo con bellissima intuizione la scoperta di quei corpi che noi chiamiamo «batteri» o «microbi». Ma forse coglieva più di tutti nel vero Mendelssohn traducendo quel vocabolo: «demoni della foresta (Waldteufel). I *Se'irim* occorrono anche altre volte nella Bibbia: in Isaia XIII, 21 e XXXIV, 14 dove si tratta evidentemente di deità boschive, di satiri o demoni silvestri; in II° Cronache, 11, 15, dove compariscono come false deità accanto ai vitelli costruiti da Jarov'am ed ai quali questo Re aveva destinato nuovi pseudo-sacerdoti. Qualcuno ha voluto vedere nei *Se'irim* una traccia condannata delle credenze egiziane, nelle quali il capro rappresentava, secondo Strabone, il Dio Pan. In ogni modo anche se l'argomento archeologico può sembrare interessante non è di esso che ci vogliamo occupare. Per noi è di gran lunga più importante osservare quale fosse lo scopo della proibizione, cioè quello di allontanare gli Ebrei dalle superstizioni politeiste e di mantenere la purità e l'unità della credenza e del culto monoteistico, vietando quella che la Bibbia chiama con termine efficacissimo «fornicazione», o «prostituzione» (Cap. XVII, v. 7).

L'immagine vigorosa è divenuta poi frequente nei profeti: in Osea (I, 2; IV, 12-13; IX, 1), in Geremia (III, 1) e in Ezechiele (XXIII, 5, 30) per indicare l'abbandono di Dio e il tradimento del suo patto, quella che si chiamerebbe oggi con termine più blando «assimilazione».

Ma non abbiamo terminato. La Torà ribadisce in questi capitoli con una insistenza eccezionale il divieto di nutrirsi di sangue, divieto che fu già imposto all'umanità primitiva uscita dal diluvio (Genesi, 14, 4). Era dunque un antico costume di quelle popolazioni asiatiche, al quale si dà qui un rilievo speciale, ripetendone con solenne insistenza il divieto per cinque versi consecutivi (Cap. XVII, 10-14), come se si volesse imprimere nella mente e nell'istinto del popolo l'orrore per quel cibo e il rispetto della vita e aggiungendovi poi la severa sanzione penale con la minaccia del *Karét*. Che cosa sia questa pena non è chiaro. È comminata la prima volta in Genesi XVII, 14, per la mancata circoncisione, quindi in Esodo XII, 15, per chi mangi cibi lievitati durante la Pasqua e in questa *parashà* per colui che uccida un animale fuori del Tabernacolo e per chi usi il sangue come alimento. La tradizione degli antichi ci vede una duplice pena: quella di morire innanzi tempo e senza prole, non lasciando di sé più nessun ricordo nella vita della propria gente.

Al divieto del sangue segue una serie di leggi che investono tutto l'ordinamento della famiglia e tutto il costume sociale e morale e sono quindi tra le più importanti della Torà. Il Legislatore ricorda agli Ebrei il barbaro popolo egiziano dalla cui oppressione sono appena usciti e quello cananeo, forse più barbaro ancora, con cui si incontreranno nella Terra promessa e li esorta a sollevarsi al di sopra di quelle genti, a presentare al mondo l'esempio di una civiltà più umana e più sana, a sentire orrore per i bassi e crudeli costumi che sono la negazione di ogni consorzio civile e di ogni sentimento umano e la rovina delle società e delle nazioni. La Torà dà leggi contro l'incesto e l'adulterio, leggi ignote alle genti antiche ed ai popoli che anche più tardi empirono il mondo della loro fama nelle arti, nelle scienze e nelle lettere, ma la cui cultura intellettuale non li sottrasse all'indecenza dei turpi costumi e alla ripugnante oscenità morale. S. D. Luzzatto dice che queste leggi hanno per scopo il bene sociale e la pace delle famiglie. Ma c'è secondo noi qualche cosa di più, cioè un contenuto morale per cui si impone all'uomo civile di contenere le proprie cieche passioni e i propri istinti e di rispettare i sentimenti, gli interessi morali e la pace dei suoi simili. Se gli antichi popoli, che nelle storie sono pur detti civili, non lo comprendevano, dovevano capirlo quegli umili pastori usciti dalla schiavitù alla libertà e che erano destinati a creare una società più pura.

Un altro orrendo peccato di cui solevano macchiarsi quei popoli cananei era il sacrificio dei propri figli a Mòlekh (Molocco). Nella famiglia ebraica la pratica scellerata era stata condannata fino dall'epoca di Avraham (vedi Genesi, Cap. XXII). Purtroppo però essa doveva tornare in uso più tardi anche presso gli Ebrei, per la stolta imitazione dei costumi pagani. Salomone innalza un altare al turpe idolo ammonita (I° Re, Cap. XI, v. 7), il profeta Geremia inveisce contro i suoi contemporanei che sacrificavano i propri figli e le proprie figlie in una vallata a sud di Gerusalemme chiamata Géven-Hinnòm (Geenna) o Tòfet (Geremia, Cap. XVII, 31). Il re Joshijà (637- 609 avanti l'E. V.) abolì l'infame uso distruggendo templi ed altari degli Dei pagani (II° Re XXIII, 10, 7). Il Mòlekh era un dio-ammonita (I° Re XI, 7) e la deità principale dei fenici. Una descrizione della statua dell'idolo e dei sacrifici a lui offerti si può leggere nel Talmud e nel Jalqùt, un tardo Midrash del secolo XIV.

Con questa parashà termina la lunga serie delle leggi intese a preservare la purità fisica, morale e sociale dell'ebreo.

La parashà si chiude con le parole: Io sono il Signore vostro Dio» (Cap. XVIII, v. 30) parole che Rashì commenta così: «Se vi macchierete di queste impurità, Io non sarò più il vostro Dio e voi non sarete più degni di Me... e quindi meriterete di essere votati allo sterminio». La vita della Nazione dipende dalla purità morale e dall'onestà dei suoi figli.

PARASHÀ XXX - QEDOSHÌM

(Levitico, Cap. XIX, v. 1 - Cap. XX, v. 27)

Iddio dà incarico a Moshè di esortare gli Ebrei ad essere «santi», poiché il Signore loro Dio è «santo». Per essere tali essi devono osservare una serie di precetti fondamentali, quali quello di rispettare i genitori, di osservare il sabato, di non adorare false deità. Sarà loro imposto di consumare la carne dei sacrifici da loro offerti non oltre il secondo giorno, di lasciare ai poveri e agli stranieri, nella stagione della mietitura e della vendemmia, un angolo del campo, le spighe e i grani d'uva caduti, di non rubare, di non giurare in falso, di non defraudare il prossimo, di non trattenere la mercede dell'operaio sino al dimane del suo lavoro. Ai giudici è raccomandata l'equità e l'imparzialità più assoluta; è vietata la maldicenza, l'indifferenza e l'inerzia dinnanzi al pericolo altrui, il sentimento d'odio, di vendetta e di rancore. Al comandamento fondamentale dell'amore reciproco: «**ama il prossimo tuo come te stesso**» (Cap. XIX, v. 18) segue il divieto di seminare nel campo piante di specie diversa, di mangiare le frutta degli alberi entro i primi quattro anni dalla loro piantagione, di abbandonarsi a pratiche magiche o superstiziose, di tagliarsi in circolo i capelli all'estremità del capo, di radersi la barba e di tatuarsi. Dopo aver esortato al rispetto verso le persone anziane, la parashà espone come deve essere trattato lo *straniero* che si stabilisse nel territorio ebraico. Egli godrà della più perfetta eguaglianza col cittadino ebreo; non solo non dovrà essere soggetto a inferiorità o a soprusi, ma dovrà essere *amato come noi stessi* (Cap. XIX, v. 34). Dopo aver raccomandato la più scrupolosa onestà nel commercio, si danno severe norme contro le pratiche superstiziose della idolatria contemporanea, per passare poi ad una serie di disposizioni inerenti alla morale familiare e ai rapporti sessuali e terminando con l'esortazione, ripetuta ancora una volta, di tenersi lontani dai costumi dei popoli idolatri, di **essere santi poiché il Signore è santo** e di distinguersi per la purezza della vita dalle genti di cui occuperanno il paese.

«*Qedoshìm tihjù kì qadòsh anì, Ha-shèm Elohekhèm*» (19, 2). «Siate santi poiché Io, il Signore vostro Dio, sono santo». Così comincia questa parashà, ponendoci fino dall'inizio una serie di difficilissimi problemi che noi non pretendiamo di risolvere, ma solo di esporre e di illustrare secondo le idee dei commentatori più autorevoli. I problemi, in sostanza, si possono ridurre a due:

- 1) che cosa significa la parola «*qadòsh*» «santo»?
- 2) quale rapporto esiste fra la santità di Dio e quella degli uomini o, meglio, del popolo d'Israele?

Il concetto di santità si risolve - secondo la più gran parte degli interpreti - nel concetto di separazione, di distinzione, di astensione, di *perishùt*. È una concezione questa che è lecito forse applicare alla divinità a cui si attribuisce la qualità di *qadòsh*? Forse sì, nel senso cioè che Dio *trascende* le cose del mondo ed ha natura ed attributi superiori e distinti da quelli degli esseri umani. Il Professore Leon Roth dell'Università di Gerusalemme, in uno studio sull'idea di *qedushà*, ha creduto di poter stabilire un'altra cosa e cioè che ogni qual volta si parla di *santità di Dio in sé*, l'idea è sempre collegata con quella della giustizia, sia generale verso gli uomini, sia particolare verso Israele. Cita ad esempio: Amos, Cap. IV, v. 1; Isaia, Cap. XXIX, v. 20, Cap. XXX, v. 12; Ezechiele, Cap. XXVIII, v. 22, Cap. XXXVIII, v. 22.

Il concetto di santità nell'uomo sembra ridursi nel Pentateuco ad un concetto negativo, cioè pare che dipenda dal *non* compiere certe azioni, dall'astenersi da qualche cosa, come in questa parashà, e, prima di tutto, dall'astenersi dalla concupiscenza, dal rinunciare alle passioni della carne, come osserva Rashì, citando il Midràsh Rabbà. L'equazione: santità = astensione, in senso ebraico tradizionale, è passata poi nel cristianesimo. Paolo dice, riassumendo quasi i precetti della nostra parashà: «La volontà di Dio è questa: che vi santifichiate, che vi asteniate dalla fornicazione, che ciascuno di voi sappia avere il dominio del proprio corpo in santità ed onestà, senza abbandonarsi a passioni disordinate, come fanno i gentili che non conoscono Iddio, e che nessuno usi violenza o frode a danno del fratello negli affari» (1 Tessalonesi, IV, 3-6).

Secondo alcuni maestri del Talmùd e del Midràsh *essere santo* non vuol dire soltanto frenarsi nei piaceri della carne e nelle impure passioni materiali, ma vuol dire anche condurre una vita di privazioni e di rinunzie. «Se colui che si astiene da una sola cosa viene chiamato santo, tanto più sarà chiamato tale chi si astiene da tutto» (Ta'anit, 11). A un ideale di somma morigeratezza estende Ramban l'idea di *qedushà*, contro la più moderata interpretazione di Rashì. Si arriva poi ai moralisti e ai mistici di epoche più recenti per i quali «essere santi» vuol dire, come per Moshè Chajm Luzzatto, vivere una vita solitaria di studio e di rinunzia (*Mesillàt Jesharim*, Cap. XXVI).

Forse - e qui entriamo nel secondo problema - «essere santi come Dio è Santo» vuol dire tendere ad *imitare* Dio, aspirare ad essere il più possibile simili a Lui? È un'idea che presso altri popoli ed altre religioni fu certo molto diffusa. A Pitagora viene attribuita la massima: «imita Dio». Secondo Platone, diventare giusti e pii per mezzo della conoscenza vuol dire diventare simili a Dio. L'imitazione di Buddha è raccomandata ai suoi seguaci, come nel cristianesimo è somma lode in bocca di Paolo (1 Tessalonesi, 1, 6) essere divenuti «imitatori

del Signore». Quest'idea dell'imitazione di Dio esiste anche nella concezione ebraica? Si può spiegare con questo concetto il verso con cui si inizia la nostra parashà? Il professore Leon Roth osserva che non era possibile, secondo il pensiero ebraico, raggiungere la perfezione di Dio, come i Greci potevano pensare di raggiungere quella dei loro dei e non era quindi possibile che gli Ebrei immaginassero neppure lontanamente di poter imitare il loro Dio perfettissimo; l'imitazione doveva dunque limitarsi necessariamente ad alcuni attributi divini. Così un rabbino del Talmud diceva: «Sii simile a Lui: come Egli è pietoso e misericorde, sii tu lo stesso». «La Torà - diceva un altro sapiente - ci invita a seguire Iddio nel senso cioè che si debbono imitare i suoi attributi: come Egli veste gli ignudi, visita gli infermi, consola gli afflitti, fa tu pure lo stesso». Il Signore ha da essere il modello ideale della nostra condotta. Un Midrash racconta di un re che, passando davanti alla dogana, ordinò ai suoi servi di pagare la tassa. E siccome quelli mostravano gran meraviglia per il fatto che il re non faceva in sostanza che pagare a sé stesso, essendo la dogana, come tutti i patrimoni dello Stato, sua proprietà (si tratta, naturalmente, di un monarca assoluto), il re rispose che egli lo faceva per dare il buon esempio ai suoi sudditi, perché non contrabbandassero le merci e pagassero onestamente le tasse doganali.

Chi voglia approfondire l'argomento può leggere: Leon Roth: «L'imitazione di Dio e l'idea della santità» (in ebraico), Gerusalemme, 1931; J. Abrahams: «L'imitazione di Dio» in «Studi sul Farisismo», Cambridge, 1924; Martin Buber: «L'imitazione di Dio» in «Kampf um Israel», la cui traduzione è stata pubblicata nella «Rassegna mensile d'Israel»*, vol. XII, numeri 10-12.

Dopo l'esortazione ad essere santi, segue nella nostra parashà una serie di precetti (Cap. XIX, 2-15) nei quali l'antico Midràsh ed i commentatori hanno veduto una parafrasi dei dieci comandamenti, sebbene con diverso ordine e diversa concisione. I lettori potranno riscoprirli da sé sul testo.

Fra le nuove disposizioni c'è una legge sociale così altamente umana da far meraviglia, soprattutto se si pensa all'epoca nella quale fu data. Essa ordina (versi 9-10) che nel fare la mietitura si risparmi la *peà*, cioè l'angolo del campo e non si raccolgano le spighe cadute all'atto della falciatura (*lèqet*), nè i grappoli di uva staccatisi da sé o dimenticati durante la vendemmia (*shikhchà*). Tutto ciò dovrà essere lasciato al povero ebreo e al *gher*, cioè allo straniero che vive nel territorio d'Israele. S. D. Luzzatto, commentando questo passo, trova una certa correlazione fra questi atti di carità verso i poveri e gli stranieri ed il divieto fatto nei versi antecedenti (5-8) di mangiare la carne del sacrificio oltre il secondo giorno. Questa disposizione, come quella relativa alla mietitura e alla

* www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/Buber_Imitazione_Dio.pdf

vendemmia, avrebbe avuto lo scopo di far partecipare anche gli altri alle nostre gioie, di far godere altre persone, fuori del ristretto cerchio familiare, del frutto del nostro lavoro e dei nostri beni.

Un'altra disposizione sociale di altissima moralità è quella data nel Cap. XIX, v. 23. «Non defraudare il tuo prossimo né derubarlo; non trattenere la paga dell'operaio che lavora a giornata fino alla mattina (successiva)». Lo sfruttamento del prossimo (cioè l'appropriarsi anche momentaneo dei frutti del suo lavoro o trattenere ciò che gli è dovuto, il diritto eccessivo che si attribuisce spesso sulla produzione colui che non la produce) è considerato atto disonesto da poche legislazioni a questo mondo. Anche oggi si continua a lottare nelle società moderne per l'affermazione di questo elementare principio di morale umana che veniva proclamato migliaia di anni or sono dal legislatore biblico. Era l'unico modo perché tutti gli Ebrei fossero veramente liberi e non esistessero classi dominanti e sfruttatrici da una parte ed operai defraudati dall'altra.

La parashà contiene poi altri precetti che sono manifestazione di bontà e di delicatezza ed espressione di alta civiltà: quello di non imprecare contro il sordo e di non mettere inciampi davanti al cieco (XIX, 14), precetto questo che deve intendersi sia in senso proprio che figurato, cioè di non approfittare della debolezza o dell'ignoranza altrui per danneggiarlo, come sarebbe, secondo il Midràsh, dare ad un uomo ingenuo od inesperto consigli commerciali non onesti; il precetto di non nutrire *sentimenti* di odio, di vendetta o di rancore verso nessuno (XIX, 17-18) e finalmente il precetto che sta alla base del viver civile: «*ama il prossimo tuo come te stesso*» (XIX, 18) e quell'altro ancora più alto che domanda di *amare lo straniero come noi stessi* (XIX, 34). Il *gher* non è qui il proselita, cioè il pagano che si fosse convertito all'Ebraismo o il forestiero che avesse adottato la religione del paese, ma è lo *straniero*, il figlio di un altro popolo venuto a stabilirsi nello Stato d'Israele, come erano stati stranieri gli Ebrei emigrati in Egitto, ai cui sentimenti il legislatore fa appello, oppure si designava con quel nome - secondo un moderno studioso - la popolazione indigena del paese di Canaan che aveva perduto, dopo la conquista, i suoi possedimenti terrieri ed era impiegata come classe operaia dai nuovi proprietari (vedi «*Lo stato del lavoro nell'antico Israele*» di M. Sulzberger, Filadelfia, 1923)

Il *gher* - osserva Ibn Ezra - viene ricordato dopo il vecchio, quasi che il legislatore intendesse dire: allo stesso modo che ti ho raccomandato di rispettare il vecchio israelita perché è un essere debole, così ti esorto di rispettare lo straniero che si trova di fronte a te in una condizione di inferiorità, perché tu sei più forte di lui o perché egli è un essere debole in quanto si trova nel tuo paese e in tua balia. La raccomandazione a favore dello straniero si chiude solennemente con la frase: «Io sono il Signore vostro Dio» cioè -

commenta Rashì - Io sono il *tuo* e il *suo* Dio - e quindi egli si trova, come te, sotto la Mia protezione ed Io saprò difenderlo contro la tua prepotenza o ingiustizia.

In fine della parashà si invitano nuovamente gli Ebrei a non imitare i costumi delle popolazioni cananeé, a conservarsi puri e santi, poiché «Io sono santo e vi ho separato dagli altri popoli affinché apparteniate a Me» (Cap. XX, v. 26). Rashì considera questo verso come il criterio, lo scopo, la motivazione generale delle leggi ordinate nella Torah e come la causa da cui dipenderà il destino del popolo. «Se voi vi manterrete separati dagli altri popoli, voi apparterrete a Me, altrimenti apparterrete a Nevukhadnezàr (Nabucsdonosor) e ai suoi».

Allo scopo poi di illustrare con quale animo si debbono osservare i precetti, anche se la loro vera e intima ragione non riesce evidente, Rashì ripete quanto diceva R. El'azàr ben 'Azarjà, secondo il quale non si deve dire, per esempio: «non mi piace la carne di maiale e quindi non la mangio», ma si deve dire: «mi piacerebbe la carne di maiale, ma come potrei mangiarla se Dio me l'ha proibita?». Il dovere cioè non può dipendere dai nostri gusti, dai nostri interessi e dalle nostre inclinazioni, ma dev'essere considerato un imperativo categorico di cui dobbiamo riconoscere l'autorità assoluta.

Quanto alla separazione dalle genti essa non è ordinata come fine a sé stessa, allo scopo di tener lontani gli Ebrei dal contatto col mondo per un senso di privilegio o di orgoglio nazionale o religioso; scopo di questo «doversi appartare» è quello di evitare gli errori e le colpe morali e sociali dei popoli pagani e di creare una civiltà superiore alle civiltà dell'epoca. È una misura profilattica perché sia preservata la purezza dei costumi e la nobiltà dei sentimenti del popolo d'Israele. «Non imitate i costumi delle genti che io caccio dinnanzi a voi, perché esse hanno fatto tutte queste cose e Mi hanno disgustato». Gli Ebrei subiranno la stessa sorte se non si distingueranno per una più alta disciplina morale e per un più giusto regime sociale dalle altre genti.

PARASHÀ XXXI - EMOR

(Levitico, Cap. XXI, v. 1 - Cap. XXIV, v. 23)

In questa parashà si raccomanda prima di tutto ai cohanim di mantenersi puri e santi anche più degli altri Ebrei. I sacerdoti non devono rendersi impuri per il contatto con alcuna persona morta che non sia della loro più stretta parentela, cioè per la moglie, la madre, il padre, il figlio, la figlia, il fratello e la sorella nubile. Il Sommo Sacerdote neppure per questi. Non potranno sposare donne di riprovevoli costumi né divorziate. In modo speciale deve mantenersi puro il Sommo Sacerdote, eletto tra i suoi fratelli mediante l'unzione. Sono esclusi dalle funzioni sacre i sacerdoti che abbiano imperfezioni fisiche. Essi potranno però godere, come gli altri loro colleghi, delle offerte destinate alla loro classe. Sono esonerati dal loro ufficio i sacerdoti che siano impuri o per malattia o per altra ragione.

È vietato agli stranieri di qualunque categoria (*toshàv, sakhìr, ecc.*) di mangiare alcuna cosa sacra riservata ai sacerdoti, ad eccezione degli schiavi da loro acquistati o nati nella loro casa. Lo stesso divieto vale per la figlia di un sacerdote che abbia contratto matrimonio con persona non appartenente alla sua classe, salvo il caso che essa torni, senza prole, presso la famiglia paterna.

Gli stessi caratteri di purità sono estesi alle vittime da sacrificarsi: esse dovranno essere di sesso maschile, fisicamente perfette e sane. Sarà poi vietato di immolare animali che non abbiano compiuto i sette giorni e di sacrificare nello stesso giorno la madre e il figlio.

Vengono quindi ricordate le solennità principali che dovranno essere osservate dagli ebrei e primo fra tutte il Sabato; poi Pésach (Pasqua) dalla sera del 14 del *primo* mese (Nissàn, *settimo* del calendario in uso) per la durata di sette giorni, nei quali si devono mangiare *mazzòt* (pani azzimi); di questi sette giorni il primo e l'ultimo sono chiamati *miqrà qòdesh* (sacra convocazione), nei quali è proibito ogni lavoro.

Dal secondo giorno di Pésach si incomincia a contare l'òmer. (òmer - è il covone d'orzo che all'inizio della mietitura doveva essere recato in offerta al Signore). Nel cinquantesimo giorno, cioè sette settimane dopo l'offerta dell'òmer, cadrà la seconda solennità, chiamata appunto *Shavu'òt* (settimane), allorché si doveva presentare l'offerta farinacea del nuovo frumento. Nel mietere il raccolto si doveva lasciare ai poveri e ai forestieri un angolo del campo e le spighe cadute.

Il primo del settimo mese (Tishri, attualmente primo mese) cadrà la solennità nota col nome di *Rosh-ha-shanà*; al 10 dello stesso mese sarà il giorno dell'espiazione o *Kippùr*; quindi per otto giorni, a partire dal 15 dello stesso settimo mese, la terza grande solennità, *Sukkòt*. È la festa della vendemmia, in cui ogni ebreo deve prendere un cedro, dei rami di

palma, di mirto e di salcio di riviera e abitare in capanne in memoria delle peregrinazioni nel deserto dopo l'esodo egiziano.

La parashà termina narrando il triste episodio di un ebreo figlio di padre egiziano e di madre ebrea che, venuto a litigio con un altro connazionale, pronunziò imprecando il nome di Dio e fu condannato a morte. Finalmente si proclamano precise sanzioni penali per danni recati alla vita delle persone e degli animali.

Come gli Ebrei, che sono stati «scelti» quale popolo di sacerdoti, hanno doveri che non sono imposti ad altri, così anche i «cohanim», i sacerdoti scelti in seno al popolo di sacerdoti, avranno doveri che gli Ebrei comuni non hanno. Allo stesso modo - per fare una pura e semplice analogia - un popolo civile si impone i doveri che popoli di minore cultura o non hanno o non sentono il bisogno di imporsi, e in seno a quello stesso popolo civile ci saranno alcuni individui che meglio istruiti e più consapevoli degli altri si imporranno limitazioni morali o riguardi igienici che sembreranno superflui ai meno coscienti di loro. Non crediamo di andare errati dicendo che chi si renda conto di questo capirà anche da quale criterio è informata la «scelta» del popolo d'Israele e dei suoi sacerdoti e da quale spirito sono dettate le disposizioni di purità e di santità che debbono regolare la loro vita. È interessante notare come la Torà consideri «impuri», cioè indegni di compiere le funzioni sacerdotali, tutti coloro che non siano fisicamente perfetti (Cap. XXI, vv. 17-21). Sarebbe fare un'offesa a Dio conferire il Suo servizio a ministri deformi o malati, allo stesso modo che suonerebbe mancanza di rispetto per un monarca qualsiasi avere alla sua corte quali dignitari persone di aspetto poco attraente o fisicamente difettose, oppure vedersi presentare in omaggio roba di scarto. Il profeta Malachia diceva (Cap. 1, v. 8): «Il figliolo rispetta il padre e il servitore (rispetta) il suo padrone. Se Io sono padre, dov'è ora il Mio rispetto? E se Io son padrone, dov'è il riguardo che Mi è dovuto? Il Signore dice a voi, o sacerdoti che disprezzate il mio nome e poi dite: in che cosa l'abbiamo disprezzato? Che offrite sul Mio altare un pane immondo e poi dite: in che cosa Ti abbiamo profanato? Ma voi stessi lo dite che la mensa del Signore è immonda. Non è forse cosa mal fatta presentare un animale cieco perché sia sacrificato? E non c'è niente di male nell'offerirmi, come fate, un animale zoppo o ammalato? Vallo ad offrire un po' al tuo pascià e vedremo se lo gradirà o se ti farà buon viso!».

Offrendo un sacrificio al Signore si dovrà non solo badare che sia degno di Lui, ma si dovranno pure osservare alcune norme di delicatezza e di pietà verso gli animali, norme che non potremmo trovare altro che in un libro ispirato, come la Torà, ad alti sentimenti di bontà e di gentilezza. Intendiamo riferirci alla proibizione di immolare la madre insieme col figlio (Cap. XXI, v. 28). La

delicatezza di questa disposizione non è diminuita dal fatto che, secondo quanto dice Rashì ripetendo l'opinione del Talmùd di Chullìn, il divieto non andrebbe riferito che alle femmine (cioè è proibito uccidere madre e figlio) ma non si riferirebbe ai maschi (per cui sarebbe permesso immolare il padre contemporaneamente al figlio). L'opinione di Rashì non è però accettata da Ibn Ezra. S. D. Luzzatto pensa che il precetto non intenda ispirarci proprio la pietà verso le bestie, ma miri piuttosto a rendere più profondo in noi il sentimento della bontà verso tutti gli esseri e ad allontanarci il più possibile dalla crudeltà. Ben Uziel faceva al precetto questa parafrasi gentile: «Popolo mio, come il Padre nostro è pietoso su in cielo, siate anche voi pietosi qui in terra».

La parte centrale di questa parashà comprende l'elenco di quelle solennità ebraiche che sono denominate «*miqraè qòdesh*» (giorni di sacra radunanza). Tralasciamo il Shabbath e il Pésach di cui ci siamo già occupati altrove e soffermiamoci sull'offerta dell'òmer. Il Talmùd di Menakhòt ci ha lasciato una descrizione esatta del modo con cui si svolgeva la cerimonia. Alcuni messi del tribunale si recavano verso sera in campagna e facevano alcuni mazzi delle spighe, senza staccarle dal suolo, perché fosse più facile poi falciarle. Nel luogo destinato alla cerimonia convenivano gli abitanti dei villaggi vicini per conferire all'atto la massima solennità. Sull'imbrunire, la persona incaricata della falciatura domandava per tre volte: «È tramontato il sole? Con questa falce? Taglio?». Alla risposta affermativa del pubblico, il covone veniva falciato e trasportato nell'atrio del Tempio a Gerusalemme. Il grano veniva torrefatto, introducendolo in una specie di canna di ferro tutta forata, quindi veniva disteso sull'atrio per ventilarlo e finalmente macinato e stacciato. Un decimo - come narra Giuseppe Flavio - veniva offerto sull'altare e il resto consegnato ai sacerdoti. Da quel momento era permesso portare al mercato il nuovo grano di cui era vietato l'uso prima dell'offerta dell'òmer. Shavu'òt era dunque in origine, come Pésach e Sukkòt, una festa agricola, la festa del primo grano da cui viene il pane agli uomini.

Il settimo mese incomincia con una ricorrenza di significato non preciso: «Giorno di riposo, da ricordarsi col suono della buccina, giorno di santa convocazione». (Cap. XXIII, v. 24). Ora noi sappiamo che il mese di Tishrì non era considerato il primo del mese dell'anno, per cui la festa in parola solo più tardi dovette essere identificata con *Rosh-ha-shanà* (Capo d'anno). Ma il primo di Tishrì costituiva sempre una data «speciale», come si vede da questo brano della Torà e da un fatto accaduto molti secoli più tardi, all'epoca di Ezrà, quando lo scriba portò la Torà in pubblica lettura proprio il primo giorno del *settimo* mese (Nehemia, Cap. 8, v.2) che non era dunque ancora considerato capodanno. Era il giorno del giudizio, il giorno nel quale «il tribunale celeste» giudica le azioni umane e tale significato è rimasto fondamentale anche quando vi si è aggiunto

quello di primo giorno dell'anno ebraico e di commemorazione della creazione del mondo.

Sul significato della solennità del primo giorno del *settimo* mese, ci piace riportare un brano del volume «*Nel solco della Bibbia*» di Dante Lattes:

«Sui motivi e sul significato speciale di questa pubblica annuale dimostrazione di gioia del primo giorno del settimo mese, gli antichi testi tacciono. La tradizione d'Israele, più ricca e più vivace del testo scritto, ha colmato la lacuna, «In Tishrì (come si chiamò più tardi il settimo mese dell'anno ebraico) fu creato il mondo, in Tishrì nacquero i patriarchi, in Tishrì morirono i patriarchi. Nel capo d'anno Sara, Rachele e Anna ottennero la grazia della concezione. Nel capo d'anno Giuseppe fu liberato dal carcere. Nel capo d'anno fu abolita la schiavitù dei nostri padri in Egitto». (Talmùd, Rosh-ha-shanà, I) La storia d'Israele si intreccia e si rinnova con la storia del mondo, con le stagioni e con le vicende della natura».

Il brano talmudico succitato potrebbe essere analizzato dai cultori delle scienze esatte dal punto di vista della teoria della misura. In ogni modo, il tribunale ebraico, il Bet Din, era giunto a tale esattezza nella determinazione del capo d'anno (s'intende in epoca post-biblica) che il midrash *Shochev Tov* racconta che quando gli angeli si presentano a Dio per chiederGli quando è Rosh-ha-shanà, Egli dice loro: «Lo chiedete a Me? Tanto Io quanto voi dobbiamo chiederlo al tribunale terrestre».

Non ci soffermeremo in questa sede sul giorno di *Kippùr*, del quale è stato già parlato ampiamente in una nota introduttiva alla parashà di Acharé Mot*. Ricorderemo però *Sukkòt* che è la fine della buona stagione iniziata a Pésach. L'epoca della vendemmia, passata sotto le capanne, ha una dolcezza speciale. Non per nulla Rabbénu Tam in un Pijùt per *Sukkòt* cantava:

*«Dimenticherò così i miei oscuri giorni,
Scorderò le mie notti errabonde,
E godrò, in mezzo alla mia capanna,
Il mio grano e il mio mosto».*

Dopo la breve parentesi nella quale si narra l'episodio del figliolo dell'egiziano e della israelita che aveva bestemmiato il Signore (Cap. 24, 10-14), la Torà ci meraviglia nuovamente per il suo eccezionale senso di giustizia espresso nel verso 22 del Cap. 24: «Avrete una legge sola, *tanto per lo straniero quanto per il cittadino*, perché Io sono il Signore vostro Dio». Le epoche antiche sono ricche di esempi contrari, cioè di odio verso lo straniero: senza fermarci

* <http://www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/28Acharemot.pdf>

alle leggende tramandateci sulla xenofobia di Sodoma e Gomorra, basta ricordare le sofferenze patite dagli Ebrei stessi in Egitto. Anche nella democratica Grecia i diritti degli stranieri non sempre erano equiparati a quelli dei cittadini. Ora ancora una volta troviamo nella Bibbia quella nota di eguaglianza e di democrazia rivoluzionaria che distrugge senza paura le vecchie leggi, i vecchi pregiudizi, i vecchi domini di casta e aspira ad attuare una maggiore giustizia che si estenda a strati sempre più vasti della società umana. Un diritto limitato solo a certe classi finisce inevitabilmente coll'essere iniquo e col lasciare intatte molte ingiustizie e molte ineguaglianze. Dio è lo stesso Dio tanto per il cittadino quanto per lo straniero (Rashì, Ibn Ezra); tanto per il nobile ricco, quanto per il plebeo povero (Sforno).

PARASHÀ XXXII - BE - HAR SINAJ

(Levitico, Cap. XXV, v. 1 - Cap. XXVI, v. 2)

Il primo precetto di questa parashà riguarda l'anno sabbatico. Come ogni settimo giorno della settimana è sabato, così ogni settimo anno è considerato dalla Torà anno di riposo, nel quale non si dovrà né seminare il campo, né potare la vigna, né raccogliere ciò che nascerà spontaneamente dalla terra, né compiere alcuna opera rurale. Il prodotto dell'anno sabbatico sarà destinato all'alimento del padrone, dei servi, dei mercenari non ebrei e del bestiame.

Ogni cinquantesimo anno è l'anno del giubileo (*joyèl*), annunciato e proclamato col suono dello *shofàr*, nel giorno di Kippùr, decimo giorno del settimo mese. In esso «ciascuno farà ritorno alla sua famiglia» (Cap. XXV, v. 10): gli schiavi riconquisteranno la loro libertà e i vecchi proprietari saranno reintegrati nei possedimenti che avessero dovuto vendere in un momento di bisogno e che non abbiano potuto riscattare prima per mancanza di mezzi. «La terra non deve essere venduta irremissibilmente, perché essa appartiene a Me e voi non siete di fronte a Me che gente forestiera e avventizia» (Cap. 25, v. 23).

Il povero costretto a vendere la sua *proprietà rurale*, ha diritto di ritornarne in possesso o facendola riscattare da qualcuno dei suoi parenti o riscattandola da sé quando le sue condizioni economiche glielo permettano. Non verificandosi nessuna di queste due condizioni, egli ne ritornerà in possesso nell'anno del giubileo. Le case situate in città cinte di mura che, dopo essere state vendute non siano riscattate entro un anno dal giorno della vendita, resteranno assoluta proprietà del compratore. Invece le case situate in borghi aperti devono essere considerate quali proprietà rurali e possono quindi essere ricuperate in qualsiasi momento o restituite al proprietario nell'anno del giubileo.

Le case appartenenti ai leviti potranno essere riscattate in qualunque momento o ritornare in loro possesso nell'anno del giubileo.

Se un Ebreo caduto in miseria ricorra ad un altro per aiuto, è proibito imporgli qualsiasi interesse per il denaro prestatogli o un aumento di prezzo per le derrate che gli fossero state fornite.

Se un Ebreo caduto in miseria sia costretto a vendersi schiavo, il padrone dovrà trattarlo come un operaio e non già come un vero e proprio servo. In ogni modo tale rapporto sarà sciolto con l'anno del giubileo nel quale lo schiavo riprenderà la sua libertà e rientrerà in possesso della possessione avita.

Nel caso che l'Ebreo caduto in miseria sia costretto ad entrare al servizio di uno straniero (*gher*), sarà dovere dei suoi prossimi parenti di riscattarlo; in ogni modo

riacquisterà anche egli la sua libertà con l'anno del giubileo «Poiché a Me sono servi i figli d'Israele; essi sono i Miei servi che lo ho liberato dall'Egitto» (Cap. XXV, v. 65).

La parashà si chiude col comandamento già più volte ripetuto di non costruire idoli né erigere simulacri o statue di deità e di osservare il sabato.

«Il precetto dell'anno della "shemittà", in cui si interrompevano le opere campestri, è analogo a quello del sabato. Poiché, allo stesso modo che il precetto del sabato aveva per scopo di infondere nel cuore del popolo la fede di essere un popolo santo, così pure il precetto dell'anno sabbatico avrebbe ispirato in loro la credenza che anche la terra che abitavano era santa, in quanto riposava in quell'anno come Dio aveva riposato il settimo giorno; e allo stesso modo che nel deserto Dio aveva fornito loro, nel sesto giorno, un alimento doppio per due giorni, così pure, quando si fossero trovati nel loro paese, Egli avrebbe benedetto il sesto anno, procurando che il prodotto di quell'anno medesimo fosse sufficiente anche per il successivo in cui veniva a sospendersi qualunque lavoro campestre. La santità del paese avrebbe impedito al popolo di contaminarlo e profanarlo con azioni riprovevoli. Col riposo della terra avrebbero necessariamente riposato un poco dalle loro fatiche anche gli schiavi e le bestie, analogamente al riposo imposto loro nel sabato. Il fatto che il prodotto di quell'anno era *res nullius* si traduceva in un atto di pietà verso i poveri, per cui ricchi e poveri risultavano eguali, riducendo così l'orgoglio dei ricchi e ricordando loro che tutti gli uomini sono eguali. La remissione dei debiti è pure un atto di pietà e di benevolenza verso i miseri. E allo stesso modo che il popolo, oltre al riposo del settimo giorno, godeva di altre feste, così la terra santa, oltre all'anno della remissione dei debiti e dell'interruzione dalle opere campestri, godeva dell'anno del giubileo. Il quale poneva allo stesso livello ricchi e poveri come nell'anno settimo e come nel giorno settimo, in quanto cessavano i lavori campestri e il prodotto era lasciato a disposizione di tutti. La reintegrazione dei padroni nelle loro possessioni terriere e la libertà concessa agli schiavi sono pure «atti di grande pietà verso i poveri e forte incentivo alla eguaglianza dei cittadini dello Stato» (S. D. Luzzatto al cap. 25, v. 2).

Questa parashà, che si concentra intorno all'anno sabbatico, esprime forse più di quelle precedenti l'aspirazione all'eguaglianza sociale che abbiamo osservato altrove, ma che qui raggiunge la sua nota più alta. «Non vi fate soprusi l'un l'altro» dice il testo (cap. 25, v. 17) a proposito dell'atto d'acquisto di terreno la cui validità veniva a cessare con l'anno del giubileo. Sferno, e con lui altri commentatori, aggiungono: «non vi fate soprusi neanche con le parole, neanche coi consigli, oltre che nelle questioni di danaro». C'è in tutta la parashà uno squisito senso di fratellanza umana. E questa fratellanza umana non è teorica, non è astratta, non si contenta di belle frasi e di vaghe raccomandazioni che

spesso lasciano il tempo che trovano. Il legislatore sa che questa «fratellanza» non avrà senso né diventerà concreta se si permetterà che alcuni individui o alcune classi favorite dalla sorte riescano a raccogliere nelle loro mani quelli che allora erano gli unici mezzi di produzione, cioè la terra. Il suolo, unica fonte di lavoro e di vita, non solo doveva essere egualmente distribuita fra i cittadini e costituire quindi il *punto di partenza* eguale per tutti, ma doveva esserne reintegrato il possesso ad ogni giubileo, allo scopo di correggere le eventuali ineguaglianze e rimettere l'equilibrio delle fortune tra i figli di uno stesso popolo e i cittadini di uno stesso Stato. «La terra non deve essere alienata irremissibilmente» (verso 23). Ecco in che modo la nostra antica civiltà sapeva difendere e preservare il possesso familiare contro gli speculatori e gli accaparratori.

La disposizione che fa obbligo al *goèl*, al parente più facoltoso, di riscattare il terreno venduto dal consanguineo povero, la troviamo osservata in atto nella storia di Rut, dove la legge diventa vita vissuta e storia; più tardi la troviamo applicata da Geremia, uno dei profeti più sensibili e fedeli allo spirito democratico della legislazione ebraica. Geremia era allora in prigione a Gerusalemme mentre la città era assediata dagli eserciti babilonesi e prossima a cadere; obbediente alla legge, egli riscattò con regolare contratto il campo del cugino Chanamèl (Geremia, cap. 32, v. 6 seggi). C'è in questo episodio non solo la fedeltà scrupolosa ai costumi sociali della sua gente, ma anche una grande fede nell'avvenire del popolo in uno dei momenti più tragici della sua storia.

La legge del giubileo contiene alcune norme che esigerebbero un lungo discorso e un esame più particolare. Per limitarci ad alcuni punti soltanto, ci domandiamo: per quale ragione, mentre un campo venduto doveva tornare col giubileo al suo vecchio proprietario, una casa invece situata in città cinta di mura poteva restare in possesso del nuovo compratore? (v. 30). Ramban giustifica questa disposizione osservando che la casa non è fonte di reddito alimentare per chi la possiede, come avviene del campo o - con parole moderne - la casa di abitazione non è un mezzo di produzione. «Ma le case situate in città aperte dovranno essere considerate alla stregua della campagna e si potranno quindi riscattare ritornando nel giubileo in possesso dell'antico proprietario» (v. 31). Le case di questo genere - osserva Ramban - sono per far la guardia ai campi e sono destinate all'abitazione dei contadini e quindi rientrano nelle disposizioni relative alla campagna stessa.

L'altra regola contenuta in questa parashà, regola alla quale molti Ebrei troppo volentieri sfuggono anche oggi, è la proibizione di prestare ad interesse al concittadino povero. «Devi procurare che il tuo fratello possa vivere insieme con te» (v. 36), così la Torà giustifica il divieto di prestare danaro ad interesse. Ramban nota a questo proposito che «rendere possibile al fratello di vivere con

te» si trasforma qui in un imperativo categorico (*mizwàt-'asè*), in un obbligo positivo verso il fratello ebreo, la cui vita correrebbe pericolo, data la sua estrema miseria, se non fosse soccorso attivamente.

La schiavitù non viene in pratica ammessa fra gli Ebrei perché anche gli «schiavi» ebrei sono considerati piuttosto come lavoratori o artigiani, membri della famiglia e non debbono essere sottoposti ad un vero e proprio servizio da schiavi. È vietato, come dice Rashì, di imporre allo schiavo lavori bassi dai quali possa risaltare la sua qualità di servo; non si può, per esempio, comandargli di portare i vestiti del padrone quando questi si reca al bagno o di mettergli le scarpe. Lo schiavo dovrà mangiare alla mensa del padrone ed essere trattato con riguardo come un collaboratore dell'azienda domestica. È una novità straordinaria in un mondo dove, per altri lunghi secoli, lo schiavo potè essere impunemente ucciso dal padrone «perché era roba sua»; è un grande esempio di quella decisa volontà della Torà di romperla completamente con tutta la tradizione antica, di vincere le consuetudini del tempo e le abitudini mentali di quelle genti, per fare adottare al popolo ebraico prima e poi all'Umanità, un costume nuovo, molto migliore di quelli che infestavano - è la parola - il mondo antico.

Noi assistiamo oggi [*l'autore scriveva nel 1948, N.d.R*] all'alba lenta, faticosa e tinta di sangue del nuovo Stato Ebraico, alla terza redenzione del nostro popolo. Non sappiamo ancora precisamente quale sarà la costituzione e quale il codice civile del nuovo Stato. Ma è chiaro per noi che essi dovranno necessariamente ricollegarsi a quella tradizione di democrazia e, più che democrazia, fratellanza ed eguaglianza che sono profondamente ebraiche, a quella legge di umanità che un giorno dovette trasformare con una audace rivoluzione le idee e i costumi del mondo antico. Quelle ineguaglianze, quegli abusi di classe, quelle ingiustizie erano il prodotto del politeismo; perché scomparissero nella pratica della vita era necessario eliminarne le cause, la fonte religiosa, l'ideologia. Perciò la parashà, si chiude con la ripetuta condanna delle deità pagane, delle sue statue e dei suoi simboli.

PARASHÀ XXXIII - BECHUQQOTAJ

(Levitico, Cap. XXVI, v. 3 - Cap. XXVII; v. 34)

La parashà ha inizio con la promessa di un premio: premio di prosperità, di eccezionale abbondanza, di pace e di sicurezza, di vittoria sui nemici e di numerosa e feconda popolazione, se gli Ebrei osserveranno le leggi loro trasmesse. Se invece essi non le adempiranno, saranno severamente puniti con l'epidemia e con la fame, con le sconfitte in guerra, con l'oppressione, con la ruina delle città e con la desolazione delle campagne. Se ciò non basterà a ricondurli sulla retta via, il castigo diventerà ancora più grave: sarà una vita di ansie e di terrori, di paurose fughe fino all'esilio dalla patria e alla dispersione tra le genti. Allora forse, dopo tante pene e castighi, gli Ebrei riconosceranno le loro colpe e piegheranno il loro cuore incirconciso. Dinanzi al loro pentimento, Dio ricorderà le promesse fatte ai Padri antichi e, in mezzo alle sofferenze dell'esilio e della lunga oppressione, li conforterà con la Sua pietà e non permetterà che siano distrutti. «Io ricorderò il patto stretto con gli antichi Padri che lo trassi dalla terra d'Egitto, agli occhi delle genti, per essere il loro Dio. Io sono l'Eterno». (v. 45).

Dopo le promesse di premio e le minacce di castigo, temperate dalla divina pietà, si passa ad alcune norme sulle offerte votive. Se si tratterà di un voto che abbia per oggetto una persona, si dovrà versare al sacerdote il valore relativo; cioè, se maschio dai venti ai sessanta anni, il prezzo del riscatto sarà di cinquanta sicli d'argento, se femmina di trenta; se si tratterà di persone più giovani, dai cinque ai venti anni, il riscatto sarà, per i maschi di venti sicli e per le femmine di dieci. Allo stesso modo si stabilisce il prezzo del riscatto per le altre età inferiori ai cinque anni e superiori ai sessanta.

Nel caso che colui che ha pronunciato il voto non sia in condizione di pagarne il valore corrispettivo, il sacerdote commisurerà il prezzo del riscatto in base alla possibilità dell'offerente. Se poi il voto avrà per oggetto un animale di cui sia lecito fare sacrificio al Signore, esso non potrà essere sottratto alla sua destinazione, qualunque esso sia: se l'animale che si voleva consacrare risulterà impuro, il sacerdote lo stimerà e il prezzo da lui assegnato sarà il prezzo valido per il relativo riscatto, al quale dovrà aggiungersi un quinto della somma stabilita. Trattandosi della consacrazione di una casa, l'offerente dovrà versarne il prezzo in base alla stima che ne farà il sacerdote: trattandosi di un campo, si dovrà commisurarne il valore in base al suo prodotto e, secondo i casi, in base agli anni trascorsi dall'anno del Giubileo o che mancano fino a giungere al prossimo Giubileo. I primogeniti degli animali impuri dovranno essere riscattati per il valore loro assegnato, aumentato di un quinto.

Sarà pure consacrata al Signore la decima dei prodotti campestri e delle frutta degli alberi e quella del bestiame. Volendo ricuperarla, si dovrà aumentarne il valore di un quinto.

«Sono questi i precetti - così conclude la parashà - che Dio ordinò a Moshè per i figli d'Israele, sul Monte Sinaj» (v. 34).

FINE DEL LIBRO DEL LEVITICO

In quest'ultima parashà del Levitico, la Torà offre al popolo ebraico due prospettive opposte: da un lato l'osservanza delle leggi con il conseguente benessere; dall'altro la loro violazione con il conseguente castigo. Sono le cosiddette *Tokhackòt*, cioè avvertimenti e rimostranze morali di cui si avrà poi una più ampia e più severa versione in Deuteronomio cap. 28. Seguendo questi concetti, i Profeti di tutte le epoche esortarono il popolo a tornare all'adempimento dei loro doveri ogni qual volta si manifesterà la divina sanzione contro il popolo peccatore. Le punizioni minacciate dalla Torà sono: l'inutile e infruttuoso lavoro, la tisi e la febbre dei cereali che consumano gli occhi nella vana aspettazione del raccolto e struggono l'anima (v. 16), la sconfitta di fronte al nemico e la dominazione straniera, con tutte le ansie e i terrori che l'accompagnano (v. 17), l'aridità del suolo, la fame e finalmente la dispersione e l'esilio (vv. 19-39).

Ezechiele (Cap. XIV, v. 21) ricorda prime quattro minacce: la guerra, la fame, le bestie feroci e l'epidemia.

A proposito di questo tema crediamo opportuno soffermarci sopra un argomento che anche oggi affiora nelle discussioni pubbliche e con cui si vorrebbe spiegare la dolorosa storia e i patimenti infiniti del popolo d'Israele. Si è detto, seguendo quanto è preveduto e minacciato in questa parashà, che gli eccidi perpetrati contro gli ebrei e tutto il male che i nostri nemici hanno commesso e commettono contro di noi siano da considerarsi quale punizione divina per i nostri peccati, per cui parrebbe inutile, anzi puerile e poco riverente, tentare di opporsi con le proprie forze alle persecuzioni e ai massacri.

Ci pare che questa sia una illazione errata in quanto pecca per mancanza di logica. Se i peccati degli Ebrei provocano la punizione divina, ciò non vuol dire però che i loro oppressori e massacratori debbano sempre considerarsi quali messi di Dio e strumenti della Sua giustizia, contro cui sarebbe vano insorgere. La Torà non ha mai insegnato questa specie di nichilismo. Nella Bibbia si danno innumerevoli casi di punizione divina conseguente alle colpe del popolo: quelli, per esempio, narrati nel libro dei Giudici, dove di volta in volta qualche nazione vicina sottomette ora una regione ora l'altra del paese e mantiene la sua tirannica dominazione ora sopra una parte ora sull'altra del popolo: E il popolo scuote il giogo straniero, insorgendo contro il nemico e tornando all'osservanza delle proprie leggi e dei propri costumi.

Una nota altamente consolatrice in mezzo ai rimproveri e alle minacce è quella che insiste sulla validità indiscussa della promessa, sulla eterna permanenza del patto. Il castigo, per quanto severo, non sarà mai tale da annullare l'amore divino per il popolo che ne deve rappresentare nel mondo l'idea. «Nonostante tutto, anche quando saranno nel paese dei loro nemici, non li rinnegherò né li rigetterò in modo da sterminarli e da rompere il patto che ho stipulato con loro, perché Io sono sempre il Signore loro Dio» (v. 44).

«Non li disprezzerò - dice una parafrasi talmudica - quando si troveranno sotto la dominazione di Babilonia, non li rigetterò quando saranno sotto la signoria dei Medi, non li sterminerò quando saranno sotto la tirannide dei Greci, né romperò il mio patto allorché saranno sottoposti al dominio di Edom». Oppure: «Non li ho disprezzati al tempo di Vespasiano, non li ho rigettati al tempo di Alessandro il Macedone, non ho rotto il mio patto al tempo di Amanno, perché Io sarò sempre il loro Dio, fino all'età delle ultime decisive conflagrazioni».

Questa certezza ha confortato in tutti i secoli e attraverso tutte le pene e le tirannidi lo spirito di Israele, dandogli la speranza di giorni migliori. Invano si è tentato di dichiarare decaduto il patto e chiusa non solo l'elezione di Israele ma anche la sua storia e condannato all'insuccesso il suo eroico sforzo di risorgimento. La parola di Dio però è qui, e in Deut. IV, 32, chiara e categorica. Essa è riconfermata ripetutamente dai Profeti: da Isaia (54, 9) quando dice che «prima i monti si muoveranno e le colline crolleranno che la benevolenza di Dio abbandoni il popolo o il Suo patto di amicizia decada»; da Geremia (II, 18; XXX, 11; XXXI, 2; XLVI, 28) che chiama *eterno* l'amore di Dio per Israele e lo assicura che non lo condannerà mai alla completa distruzione, e finalmente da Malakhì (III, 6) in cui l'eternità di Israele è parallela all'eternità di Dio. Paolo (*Romani*, XI, 28-29) sostiene di fronte alle genti la stessa tesi, con evidente reminiscenza del verso 42, cap. 26 della nostra parashà: «Per quanto riguarda l'elezione, essi (gli Ebrei) sono amati per causa dei loro padri, perché i doni e la vocazione di Dio sono cose di cui Dio *non si pente mai*».

È bene dunque che noi attingiamo a questa assicurazione la fede nell'avvenire del popolo e che la parola di Dio sia, per coloro che credono alla Bibbia, ragione di maggiore umanità verso Israele.

L'ultimo capitolo del Levitico contiene alcuni dati interessanti sul «valore» che era attribuito rispettivamente all'uomo e alla donna secondo le diverse età. È difficile stabilire con quale criterio fossero fissati questi valori. Però, seguendo le «stime» indicate nella parashà e immaginando uguale a 10 il valore di un maschio da un mese a cinque anni, esso avrebbe raggiunto il massimo (12) per quelli dai cinque ai venti anni, per scendere nuovamente a 10

nel periodo dai venti ai sessanta anni e a 9 per le età superiori ai sessanta. Dati più vari si stabiliscono per le altre specie di offerte votive. Per esempio, trattandosi di una casa, la legge si rimette completamente alla stima del sacerdote (Cap. XXVII, 14). Per le campagne le disposizioni sono più precise: un terreno capace di produrre la misura di un *chòmer* di orzo varrà cinquanta sicli d'argento. Ciò nel caso che il campo fosse offerto nell'anno che seguiva immediatamente al Giubileo. Il prezzo subiva una riduzione in proporzione agli anni che mancavano per giungere al Giubileo. Si tratterà di applicare una semplice regola del tre*.

Se ci siamo soffermati su questo argomento non è stato certo per amore di divagazioni matematiche, ma piuttosto per mostrare come la Torà ami la precisione» e quell'esattezza matematica che deriva da principi ben definiti e sicuri.

Siamo giunti così alla fine del Levitico. Come abbiamo fatto per i due libri precedenti, vogliamo soffermarci a considerare le sue caratteristiche d'insieme. Esso è chiamato anche *Torat-Cohanim*, la legge o il codice sacerdotale. È giustificato questo titolo?

Se riandiamo agli argomenti trattati da questo libro e cioè: i sacrifici, gli animali puri e impuri ecc., constatiamo che la massima parte delle sue norme riguardano questioni e fatti in cui sono richiesti il consiglio e l'azione dei Cohanim. Non si deve dedurre da questo che esistano due leggi in Israele, una per il Cohen e l'altra per l'ebreo comune o che esistano compartimenti stagni o caste tra gli ebrei: esistono piuttosto campi di competenza speciale dei sacerdoti. I sacrifici possono essere recati da un ebreo qualsiasi e ciascun ebreo deve evitare di cibarsi di animali impuri, ecc., ma spetta al Cohen la conoscenza specifica delle leggi che governano quegli atti e vigilare alla loro osservanza, come spetta al medico conoscere la sua materia sanitaria e all'architetto la disciplina delle costruzioni e i suoi elementi.

Il Levitico non è una pura e semplice raccolta arida di leggi e di precetti; leggendolo attentamente, vi si scoprono concetti e principi fondamentali per il pensiero e la vita ebraica. Primo tra gli altri il concetto di santità (vedi parashà di Qedoshim [www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/28bKedoshim.pdf]).

La parashà di *Emòr* ci ha fornito la descrizione del sacerdote che è la figura centrale del libro. Per parecchi secoli i sacerdoti avranno poi influenza notevole sulla storia nazionale. Elì, Samuele, Geremia, erano sacerdoti ed erano

* La regola del tre, detta anche regola aurea, è ciò che oggi chiameremmo proporzione: data una corrispondenza tra due relazioni che intercorrono tra due valori ognuna, e conoscendo tre dei valori in gioco, se ne ricava il quarto.

pure sacerdoti Ezechiele ed Ezra. Gli Asmonei, la famiglia che ebbe tanta parte nella posteriore storia ebraica, erano di famiglia sacerdotale. Ed anche oggi sentiamo risuonare nella *Birkat-Cohanim*, nella benedizione sacerdotale, l'eco della sacra funzione con cui la classe dei sacerdoti assumeva nel deserto, dopo la prima libertà, la direzione spirituale del popolo d'Israele.

PARASHÀ XXXIV - BEMIDBÀR

(Numeri, Cap. I, v. 1 - Cap. IV, v. 20)

Al principio di questo quarto libro della Torà, Dio dà incarico a Moshè e ad Aharon di fare il censimento di tutti gli Ebrei dai venti anni in su, non solo individualmente, ma altresì distinguendoli per famiglie e casati. I risultati del censimento secondo le tribù furono i seguenti:

Reuvén	46.500
Shim'on	59.300
Gad	45.650
Jehudà	74.600;
Jissakhàr	54.400
Zevulùn	57.400
Efràjim	40.600
Joséf	
Menashé	32.200
Binjamìn	35.400
Dan	62.700
Ashèr	41.500
Naftalì	53.400

Il totale degli uomini atti al servizio militare risultò essere, secondo i dati di questo censimento, 603.550. In questa cifra non erano compresi i Leviti che non vennero censiti insieme con gli altri Ebrei. (Cap. I, vv. 47-49).

Dopo il censimento, fu stabilito che gli Ebrei si sarebbero accampati tutti intorno al Tabernacolo della testimonianza, ognuno sotto il suo vessillo, secondo le tribù e le famiglie.

Risalendo poi a riassumere in brevissimi cenni la genealogia di Aharòn, si ricorda che questi aveva avuto quattro figliuoli, dei quali due, Nadàv e Avihù, erano morti in seguito al triste episodio raccontato nel Levitico Cap. X. Gli eredi di Aharòn nelle funzioni sacerdotali erano rimasti dunque gli altri due figli, El'azàr e Itamàr.

Dopo aver fatto il censimento del grosso della popolazione ebraica Moshè iniziava quello dei Leviti. Nel censimento dovevano essere compresi i maschi da un mese in su,

anche essi distinti per famiglie e casati. La discendenza di Levi, figlio di Ja'aqov, era allora la seguente:

Levi	Géreshòn	Livnì
		Shim'ì
	Qehàt	Amràam
		Jizhàr
		Chevròn
		'Uzzièl
	Merarì	Machlì
		Mushì

I *Gereshunniti* risultarono 7.500 con a capo Eliasàf ben Laél il cui accampamento era situato ad occidente del Tabernacolo: I *Qehatiti* erano in numero di 8.600, con a capo Elizafàn ben 'Uzziél e dovevano schierarsi dal lato sud. I *Merariti* risultarono 6.200 con a capo Zurièl ben Avichàjil ed erano accampati a nord. Ad oriente, davanti al Tabernacolo, dovevano collocarsi Moshè, Aharon e i figli di quest'ultimo. Complessivamente, i Leviti risultarono 22.000 fra uomini e bambini.

Fu poi fatto il censimento di tutti i primogeniti maschi la cui cifra complessiva risultò di 22.273. Dopo di che fu ordinato a Moshè di sostituire un levita a ciascuno dei primogeniti, di cui essi venivano ad assumere da quel momento le funzioni. E poiché il numero dei primogeniti risultava di 273 superiore a quello dei leviti, i 273 primogeniti che sopravanzavano dovevano essere riscattati con cinque sicli di argento a testa. Complessivamente l'importo del riscatto fu dunque: $5 \times 273 = 1.365$ sicli di argento. Ad ognuna delle famiglie dei leviti fu assegnato poi un compito speciale da svolgere nel Tabernacolo. Era in generale una specie di servizio subordinato a quello dei Cohanim che durava dai trenta ai cinquanta anni.

Quando qualcuno possiede degli oggetti che gli sono molto cari non si stanca mai di contarli e di ricontarli; così fa per il danaro chi lo detiene, così fa il filatelico per i suoi francobolli, ecc..

«È per l'amore che Egli (il Signore) nutre per loro (per gli Ebrei) che li conta ogni momento. Li aveva numerati quando erano usciti dall'Egitto, poi quando avevano commesso il peccato del vitello d'oro, allo scopo di conoscere il numero di quelli che erano rimasti, e finalmente quando volle proteggerli con la

Sua provvidenza e investirli del Suo spirito. Il Tabernacolo era stato eretto il I° di Nisàn e Dio contò gli Ebrei il I° di Ijàr» (Rashì).

Rileggendo però le disposizioni e i dati del censimento, dobbiamo ammettere che l'unico suo motivo non poté essere soltanto l'amore di Dio per gli Ebrei. Ci dovette essere anche una ragione pratica. Quale fu dunque lo scopo reale e concreto che presiedette al censimento? Probabilmente esso fu fatto per conoscere su quali forze poteva contare il popolo allora nomade e circondato da nemici ostili, in caso di uno scontro armato e nelle operazioni necessarie alla conquista del paese (v. Rashbam). Il testo infatti parla di maschi dai venti anni in su, di tutti gli *jozeé zavà* (gli atti alle armi, Cap. I, v. 3). Ramban, il quale sostiene che *zavà* non debba indicare necessariamente l'esercito, ma semplicemente un'assemblea di popolo o una compagnia di persone addette a certi lavori, pare che aderisca in sostanza anche lui all'opinione che il censimento avesse uno scopo militare. Egli ritiene infatti che la punizione inflitta al Re David per aver ordinato il censimento*, fosse motivata dal fatto che, dopo le vittorie ottenute sui nemici e quando ormai il paese era sicuro e tranquillo, quel censimento non era assolutamente necessario.

Quello invece ordinato da Moshè era fatto non solo a scopo militare ma anche in vista della futura spartizione della Palestina. A tale scopo si tiene conto meticolosamente dell'appartenenza dei censiti all'una o all'altra famiglia, all'una o all'altra tribù. E allora dovette risolversi tutta una serie di problemi, perché gli addetti al censimento seguissero norme ben chiare. Un ebreo, per esempio, il cui padre appartenesse ad una tribù diversa da quella della madre, doveva essere considerato appartenente alla tribù o alla famiglia del padre (Rashì). Ma poteva darsi benissimo che qualcuno volesse aggregarsi o infiltrarsi in una famiglia non sua, oppure poteva accadere che non esistessero dati sicuri intorno alla genealogia di una famiglia o di un individuo. Di qua, come osservava giustamente Chizqijà Luzzatto, padre di S. D. Luzzatto, la necessità di «assistenti» speciali per ogni tribù che collaborassero con Moshè ed Aharon nell'esecuzione del censimento e che conoscessero, come dice Sforzo, i rapporti familiari e la genealogia di ciascuno. Per questa ragione, allorché si procedette successivamente ad un secondo censimento nelle pianure di Moàv (Numeri, Cap. XXVI) non fu necessario nominare «assistenti» speciali per ciascuna tribù, perché ormai la divisione, sia per tribù che per famiglie, era già avvenuta.

La cifra che risulta dal censimento sembrerebbe a prima vista esagerata. Se si considera che i seicentomila censiti comprendevano soltanto i giovani atti alle armi, dobbiamo dedurre che il numero complessivo degli Ebrei accampati nel deserto doveva essere, come afferma il noto sociologo ebreo Arthur Rupp

* www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/Censimento_Ravenna.pdf

(*La sociologia degli Ebrei* [in ebraico], Tel Aviv, 5691, Vol. I, pag. 49), per lo meno di due milioni. La cifra però non è affatto eccessiva. Gli Ebrei erano settanta quando emigrarono in Egitto, dove rimasero quattrocento anni. Non sembra che le persecuzioni influissero a danno del loro incremento demografico, il quale si mantenne sempre alto. In tali condizioni un aumento annuo del 2,6% (il calcolo è approssimativo) nella popolazione ebraica era più che sufficiente ad assicurare, dopo quattrocento anni, una popolazione così numerosa. È un aumento perfettamente normale. Se poi si accetta l'opinione di Sforno che il censimento si fosse limitato ai soli maschi dai venti ai sessanta anni, la cifra complessiva degli Ebrei doveva essere ancora più alta. Comunque sia, l'antica promessa, fatta in forma piuttosto poetica ai patriarchi, di rendere cioè la loro prole numerosa «come la polvere della terra e come le stelle del cielo» comincia ad assumere qui una concreta realizzazione. È chiaro che una popolazione di due milioni che si muoveva lungo le vie del deserto, seguita anche da gente di altri popoli (*'érev rav*) con tutti i suoi bestiami ed averi, doveva offrire uno spettacolo veramente impressionante. Possiamo quindi capire quanto fosse giustificato il terrore da cui saranno colti - secondo la narrazione che seguirà più tardi - i popoli del paese all'avvicinarsi degli Ebrei.

Il censimento dei Leviti viene fatto a parte (Cap. III, v. 15). Ciò è comprensibile se si pensa che lo scopo di questo separato censimento era ben diverso da quello del primo. Si trattava cioè di fissare i compiti precisi che dovevano spettare a ciascuna delle tre famiglie levitiche: quella di Gershòn, quella di Qehàt e quella di Merarì. La famiglia di Gershòn doveva attendere al Tabernacolo (cioè alle cortine di bisso, ecc.), al padiglione (cioè alle cortine di pelo di capra), alla sua coperta di pelli di montone e di tasso e alla tenda di ingresso al padiglione. Le genti di Qehàt dovevano invece attendere all'Arca, alla mensa, al candelabro, agli altari e in generale agli arredi sacri, oltre alla tenda e al relativo servizio. Infine a quelli di Merarì erano assegnate le sbarre, le assi, le colonne, le basi e il resto degli utensili del Tabernacolo oltre alle colonne dell'atrio.

Abbiamo dato uno sguardo superficiale al contenuto della parashà senza entrare in molti particolari che richiederebbero uno studio speciale: studio che potrebbe illuminarci intorno alla vita degli Ebrei di quel tempo. L'abbondanza dei particolari, questa - diciamo così - pedanteria del testo biblico, è indizio della accurata fedeltà del racconto: ci si sente il segno e quasi il palpito di una vita concreta che non sembra tanto lontana nel tempo, ma quasi attuale. Quella massa di nomadi vaganti per il deserto aveva una organizzazione così perfetta da poter tramandare ai posteri dati precisi intorno al loro numero, alle loro tribù e famiglie, quasi tenessero dei registri statistici ed un ufficio anagrafico ben ordinato. Ed erano animati da un senso profondo di disciplina e di solidarietà di

cui sono espressioni eloquenti le aride cifre della nostra parashà e l'elenco a volte monotono di nomi e di famiglie. Con quella organizzazione e con quella disciplina seppero conquistarsi una terra. Oggi [*giugno 1948, N.d.R.*] ci troviamo in una situazione non molto dissimile. È necessario che dimostriamo la stessa solidarietà e allora anche noi potremo raggiungere il possesso della terra e la pace del lavoro nello Stato di Israele.

PARASHÀ XXXV - NASÒ

(Numeri, Cap. IV, v. 21 - Cap. VII, v. 89)

La parashà si inizia come una continuazione della precedente, con l'assegnare cioè i compiti speciali che spetteranno nel Tabernacolo alla famiglia dei Gereshunniti a cui si era già accennato più brevemente nel cap. III, 25-26. Si passa poi a fissare le funzioni attribuite alla famiglia dei Merariti, descrivendole con maggiori particolari di quanto fosse stato fatto precedentemente nel cap. III, 36-37 e riassumendo insieme i dati del censimento di ciascuna casata levitica.

Quindi Dio comanda di mandar fuori dell'accampamento i lebbrosi e le persone affette da altra grave impurità.

Viene poi descritta la complessa cerimonia a cui dovrà essere sottoposta la donna sospettata dal marito - giustamente o no - di mancata fedeltà. Il marito, nell'atto di denunciarla, lei presente, davanti al sacerdote, dovrà recare un'offerta farinacea speciale. Il sacerdote prenderà dell'«acqua santa» in un vaso di creta e vi porrà un po' della terra che si trova nel suolo del Tabernacolo; poi, dopo averle posto in mano l'offerta simbolo della colpa, scongiurerà la donna, porgendole a bere la miscela da lui preparata. Dagli effetti positivi o negativi della bevanda, si dedurrà se il sospetto era giustificato o meno (Cap. V, 11-31).

Si parla quindi del voto di «nazirato», cioè di persone che si impongano determinate rinunzie per un certo periodo di tempo. Essi dovranno astenersi dal cibarsi di uva e dal bere vino; non dovranno radersi la testa, lasciandosi crescere i capelli, non dovranno avere alcun contatto con i morti anche se si tratti dei parenti più prossimi.

Compiuto il periodo del suo voto, il «nazir» si recherà con la chioma intonsa all'ingresso del Tabernacolo, recando un triplice sacrificio con le relative libazioni ed offerte farinacee e un paniere di pani azzimi e collocando sul fuoco dell'altare i capelli consacrati (Cap. VI, 1-21).

Il capitolo VI si chiude con la famosa benedizione sacerdotale, la «birkat-kohanim» che fa tutt'oggi parte integrante delle nostre cerimonie pubbliche. «Il signore ti benedica e ti custodisca. Il Signore rivolga il Suo benigno sguardo sopra di te e ti dimostri grazia. Il Signore rivolga il Suo sguardo benigno su di te e ti conceda felicità» (Cap. VI, 24-26).

Dopo il censimento dei Leviti, con la conseguente distribuzione dei loro compiti, ha finalmente termine il lungo lavoro di erezione e di consacrazione del Tabernacolo. I vari *nesìim* (principi delle tribù) recano quindi a turno, uno per giorno, le loro offerte inaugurali consistenti in oggetti d'oro e d'argento, in profumi, in farina, in animali. È interessante

notare l'ordine secondo il quale si succedono i capi delle varie tribù: Jehudà, Issakhàr, Zevulùn, Reuvèn, Shim'òn, Gad, Efràjim, Menashé, Binjamìn, Dan, Ashèr, Naftali.

Uno dei due argomenti centrali di questa parashà riguarda la donna sospetta di infedeltà da parte del marito. Il verbo *satà*, usato in questo caso per indicare il traviamiento della donna, è parso insolito sicché ha dato motivo agli antichi maestri per costruire una loro teoria della colpa, teoria che preluderebbe alle più moderne concezioni della criminologia.

L'adulterio, secondo i Rabbini che ravvicinano il verbo *satà* (traviare) all'affine *sathà* (agire stoltamente, commettere atti insani), sarebbe un'azione irrazionale, folle, che non può derivare se non da un cervello che abbia smarrito il senno e l'equilibrio. «Non si commette adulterio se non da parte di chi sia colto da improvvisa follia». «Chi commette adulterio con una donna è - secondo una sentenza dei Proverbi (VI, 32) - un uomo privo di senno». E con una sentenza più generale gli antichi sapienti dissero che «nessuno commette una cattiva azione se non sia colto da follia».

Si sarebbe tentati di affrontare qui un problema molto discusso, cioè se l'atto immorale sia un prodotto di incomprendimento, di mancanza di raziocinio e di logica o di ignoranza; in altre parole se *chi sa* di commettere una colpa non la commetta, quello che Hillel esprimeva negativamente con la sentenza che «l'uomo incolto non teme il peccato e l'ignorante non può essere un uomo pio» (*Pirké-Avòt*, II, 6). Ma il problema ci porterebbe troppo lontano dal tema della donna traviata.

Ci pare piuttosto interessante notare alcuni particolari della procedura qui descritta. L'offerta recata dal marito geloso è chiamata *Minchàt-qenaòt*, offerta fatta (per causa) di gelosia; non è una *minchà* qualsiasi, ma più modesta; non vi si metterà nè olio nè incenso perché altrimenti - come osserva Ramban - sarebbe una offerta di contentezza, mentre qui si tratta proprio di un caso contrario, di un caso di pena per il timore o il sospetto di essere stato tradito dalla compagna e posposto altrui nell'amore e nella fedeltà. L'idea è chiara dal contesto del verso: «Non vi verserò olio nè vi spargerò incenso *perché* è un'offerta di gelosia destinata a ricordare la colpa commessa» (Cap. V, 15).

La questione dell'«acqua amara» che produceva così infausto effetto sul corpo della donna impudica (v. 18) ha dato molto filo da torcere ai commentatori. Qualcuno fra gli antichi ed anche Ibn Ezra ritengono che il sacerdote mettesse del veleno nell'acqua nel caso che si fosse convinto che la donna aveva veramente peccato. Ma l'ipotesi un po' razionalista non convince. L'acqua - nota S. D. Luzzatto - non è chiamata prima «amara», perché in realtà non era tale. Diventava amara, cioè venefica, solo qualora la donna fosse stata colpevole. Rashì dà all'aggettivo «amara» un senso più morale che materiale,

quasi si volesse alludere con questa parola alla fine «amara», alla triste sorte che attendeva la donna peccatrice. Nel trattato di *Sotà* la procedura a cui era sottoposta la donna sospetta di adulterio è descritta nei suoi minuti particolari. È un brano di vita che ci dà il senso della realtà severa e solenne di quei tempi antichi.

Perché tanta minuziosa procedura e tanta particolare preoccupazione per questa colpa? La risposta è ovvia: si tratta di difendere la intangibilità di uno degli istituti più sacri e cari della vita ebraica: la famiglia. Di conservare incontaminata la «santità» privata e collettiva degli Ebrei della quale altre volte abbiamo parlato.

Sono riusciti gli Ebrei nei secoli a mantenere questa loro prerogativa? Indubbiamente il senso di «famiglia» è più forte e sano presso gli Ebrei che presso altri popoli. Ma non è famiglia soltanto quella che siede a una mensa comune e compie insieme alcuni atti della vita quotidiana; è famiglia quella che manifesta la propria unità, solidarietà e purezza anche se dispersa in vari luoghi, che mantiene il senso di fedeltà, di comunanza di destino e di sofferenza in ogni vicenda. Questa famiglia ha trovato in epoca recente il suo poeta in Chaim Nachman Bialik che ha cantato la «madre» laboriosa, martire della casa e dei figli, la «figlia d'Israele» ecc.. È dubbio se il popolo ebraico avrebbe potuto resistere a duemila anni di persecuzioni se non avesse mantenuto questa sua cellula sana e intatta.

Il secondo argomento di questa parashà è il regolamento del *nazir*. È interessante soprattutto, perché nella vita ebraica compare qui per la prima volta questo tipo di «astinente», per quanto la parola si trovi già, come titolo di distinzione, nell'augurio fatto da Ja'aqov al diletto figliolo Josèf (Genesi, XLIX, 26). La traduzione moderna della parola *nazir* potrebbe essere «asceta», un asceta però *temporaneo* per determinate cose e per un periodo limitato. Il classico *nazir* si doveva astenere dalle bevande alcoliche, si lasciava crescere le chiome incolte ed evitava il contatto con le cose impure come, per esempio, i cadaveri. Esso viene anche chiamato «qadòsh», santo (Cap. VI, 5). Le ragioni o gli scopi per cui una persona si sottoponeva a quelle rinunce e a quei riguardi non sono chiari. La Torà (VI, 2) parla vagamente di un voto. Sforzo pensa che scopo della astinenza fosse quello di potersi dedicare allo studio e alla meditazione lungi dai piaceri e dalle distrazioni dei sensi.

A proposito dell'istituto del nazirato, sarebbe utile seguire lo sviluppo storico che esso ebbe presso gli Ebrei. Achad-ha'am nel suo saggio «*Materia e spirito*» (vedilo in italiano nella raccolta «*Al Bivio*», Firenze, Ed. Israel, 1927) ritiene che l'ascetismo, il disprezzo della carne non siano stati mai fenomeni importanti presso gli Ebrei. Nell'antichità, nel periodo biblico, il nazirato non era

che una semplice appendice dei sacrifici. Ma i nazirei non erano asceti che mortificavano la carne: basti ricordare l'eroe Shimshòn (Sansone) che, pur essendo considerato *nazir* (Giudici, XIII, 5), non menò certo una vita di rinuncia.

La mortificazione della carne è condannata esplicitamente nel Talmùd di Gerusalemme (*Qiddushìn*) dove si afferma che «l'uomo dovrà rendere conto di tutto ciò che i suoi occhi hanno veduto e di cui non ha goduto». L'ascetismo, come fenomeno isolato, può avere avuto un certo posto nelle epoche posteriori. Esistette infatti all'epoca di Geremia una intera famiglia di *nazirei* (i Rechabiti) che avevano accettato la regola proposta loro da quel Jehonadàv ben Rechàv di cui è parola in II Re, Cap. 10, i quali all'astinenza dalle bevande alcoliche avevano aggiunto, come più tardi gli Esseni, l'uso di risiedere in tende, lontano dall'abitato, conducendo vita contemplativa (Geremia, Cap. XXXV). Così gli Esseni si tennero lontani da ogni cosa che distraesse il pensiero dalla vita dello spirito e - come scriveva Filone - «fuggirono il lusso perché ci vedevano un danno alla salute del corpo e dell'anima». Ma come concezione del mondo l'ascetismo non mise mai radici in terreno ebraico. L'idea ebraica, con la sua fede concreta e immediata, che vuole concretare il bene, l'equilibrio e la giustizia anche nella vita presente, non può conciliarsi con l'assoluta rinuncia al mondo terreno. Non è infatti senza significato che uno dei più cospicui movimenti ebraici dell'epoca moderna, il *chassidismo*, sia sorto per combattere l'ascetismo e l'eccessivo studio e per predicare ed attuare l'adorazione di Dio «in letizia».

Intorno alla benedizione sacerdotale la letteratura midrashica è ricchissima di chiose morali. Per esempio, nella prima delle tre benedizioni si esprime l'augurio che Dio «ti custodisca». Perché? si domanda il Midràsh. Perché chi, per esempio, dà un regalo a un suo servo non può sempre difenderlo dal furto e se vengono i ladri e glielo portano via, quel regalo non gli serve a nulla. Ma Dio non fa doni di questa specie: se Egli regala sa anche custodire e difendere ciò che ha dato.

La parashà termina con la inaugurazione del Tabernacolo. Da questo momento l'organizzazione è completa e tutto l'ordinamento della nazione in marcia, di cui il Tabernacolo è ara e centro, è perfetto in tutte le sue parti e funzioni. Il popolo si dirige sicuro e compatto verso la terra Promessa.

PARASHÀ XXXVI - BEHA'ALOTEKHÀ

(Numeri, Cap. VIII, v. 1 - Cap. XII, v. 16)

Dopo aver dato ad Aharon le disposizioni intorno alla parte verso la quale doveva essere rivolta la luce del candelabro ed aver descritto brevemente il candelabro stesso, Moshè procede alla purificazione dei Leviti ed alla loro investitura da parte del popolo. I Leviti dovevano prestare servizio nel Tabernacolo dai 25 ai 50 anni, dopo di che erano esonerati dalle loro funzioni e si limitavano ad assistere i loro più giovani colleghi nella guardia del Tabernacolo (vv. 23-26).

È trascorso così un anno dall'uscita dall'Egitto ed è giunto il momento di commemorare Pésach, il primo Pésach dopo la libertà. In quell'occasione fu stabilito che coloro i quali, per ragione di impurità o per trovarsi in viaggio in paese lontano, non fossero in grado di offrire il sacrificio pasquale nel giorno stabilito, potessero farlo il 14 del secondo mese in luogo del primo. Chi, potendo, non avesse offerto il sacrificio pasquale sarebbe incorso nella pena del karét. Il forestiero che avesse preso stabile dimora nel paese doveva, al pari dell'indigeno, seguire la legge generale, senza alcuna differenza.

La marcia nel deserto è quindi stabilita in base alla nube che avvolgeva il Tabernacolo: quando essa si fermava sul padiglione, gli Ebrei sostavano, allorché essa si alzava, gli Ebrei si rimettevano in cammino. Erano talvolta brevi soste di alcuni giorni ed anche di un giorno solo e talvolta di settimane, di mesi e perfino di un anno. Dio guidava in questo modo le tappe del cammino.

Per convocare il popolo e per dar l'ordine di muovere gli accampamenti, Moshè provide alla costruzione di due trombe d'argento massiccio. Al suono di tutte e due, il popolo doveva raccogliersi all'ingresso del Tabernacolo; col suono di una tromba sola si convocavano i capi; un suono più clamoroso dava l'ordine di marcia. Le trombe avrebbero dovuto servire, nelle età successive, per suonare la diana * di guerra e poi anche nei giorni di gioia e di festa, a ogni capo di mese e in occasione di olocausti e di sacrifici di contentezza.

Il venti del secondo mese (Ijar) dell'anno secondo dopo l'uscita dall'Egitto, gli Ebrei partono dal deserto di Sinaj per accamparsi nel deserto di Paràn. Era la prima marcia organizzata come quella di un grande esercito che si muove con i suoi battaglioni ordinati e con i suoi comandanti: Il testo ne descrive l'ordine di marcia nel capitolo 10, vv. 14-28.

Prima della partenza, Moshé invitò il suocero (che è chiamato qui «Chovàv ben Rèuèl, il midianita) ad accompagnare il popolo in marcia verso la Terra promessa. Al rifiuto

* *Segnale di sveglia dato alle milizie, all'alba, nelle frasi battere la diana, suonare la diana; anche figurato, nel senso di incitamento all'azione, segno o principio di riscossa e simili.*

del suocero, desideroso di tornarsene al paese natio, Moshè insistette con affettuose espressioni e con promettenti auspici di lieto avvenire anche per lui.

Poi la parashà narra un triste episodio. In un luogo non precisato del deserto, avendo il popolo manifestato un certo malcontento, fu oggetto di una fiera punizione. Un fuoco celeste consumò le ali dell'accampamento, sicché la località prese il nome di *Tav'erà*. La turba degli stranieri che si era unita agli Ebrei redenti e poi, per il suo cattivo esempio, anche il popolo stesso, stanchi di doversi cibare della manna e presi dalla nostalgia della carne e del pesce che avevano senza alcuna spesa mangiato in Egitto e dei cocomeri e delle cipolle così abbondanti in quel paese, alzarono pianti e grida schierandosi fuori delle loro tende. Moshè, addolorato a quello spettacolo di insofferenza e di cupidigia, sentì quanto fosse grande il peso e la responsabilità che gli incombevano e quanto fosse difficile soddisfare l'avidità di quella gente malcontenta. «Perché hai avuto così poca pietà di me - esclamò Moshé al Signore in un impeto di abbattimento - da pormi sulle spalle il peso di tutto questo popolo? L'ho forse concepita io tutta questa gente, l'ho forse partorita io, perché tu mi dica di portarmela in seno come fa la nutrice con il lattante, fino a che l'abbia condotta al paese che Tu hai promesso ai suoi padri? Dove posso trovare tanta carne da darla a tutto questo popolo che piange e grida: Dacci carne che vogliamo mangiare? Io non posso da me solo sostenere il peso di tutta questa gente perché è superiore alle mie forze» (Cap. XI, 11-15).

Iddio gli ordinò allora di scegliere settanta anziani che avrebbero formato una specie di Senato e avrebbero collaborato con lui nell'arduo compito e lo invitò al tempo stesso ad annunciare al popolo che avrebbe avuto la carne tanto desiderata e in tanta abbondanza da venire a nausea. Dopo aver riferito al popolo ammutinato la promessa di un cibo più sostanzioso, Moshè convocò i settanta senatori i quali, investiti da quel sacro spirito profetico che già aveva mosso Moshè, arringarono il popolo con inusitato vigore. Due di loro, *Eldàd* e *Medàd*, rimasti nel campo, furono intesi pronunziare di là le loro profetiche allocuzioni. Qualcuno riferì il caso a Moshè il quale dovette frenare lo zelo del suo fedele aiutante *Jehoshua' bin Nun* che avrebbe voluto che fossero messi in prigione per atto di insubordinazione. «Sei forse geloso di me? - ribatté il Maestro - Magari fossero tutti un popolo di profeti e Dio posasse il Suo spirito su di loro!». (XI, 26-29).

Un vento improvviso spinse dal mare un'enorme quantità di quaglie che si accumularono su tutta l'estesa area del campo e saziarono la cupidigia del popolo. Ma l'avida gente fu colpita da un'epidemia lasciando numerosi morti su quel luogo che si chiamò perciò *Qivròt hataawà* (i sepolcri della concupiscenza).

La parashà termina narrando come *Mirjam* venisse punita da Dio con la lebbra per avere, insieme con il fratello *Aharon*, detto male di Moshè accusandolo di aver sposato una donna *kushita*. Essa ne guarì dopo che Moshè intercedette in suo favore con una preghiera mirabile per la sua straordinaria brevità: «*El na refà na la*» («Deh, Signore, guariscila»).

Nell'ordinare la seconda celebrazione del sacrificio pasquale, la Torà dice esplicitamente: «avrete un solo ordinamento tanto per l'avventizio quanto per il cittadino del paese» (Cap. IX, v. 14). È strano che alcuni commentatori si mostrino preoccupati a ricercare in questo verso distinzioni tra il *pésach* egiziano e il *pésach* delle epoche successive, quasi che esso non dovesse essere obbligatorio per quegli stranieri che, uscendo dall'Egitto, si erano aggregati ad Israele. La realtà è invece che la Torà ribadisce anche in questo caso quella sua norma innovatrice con cui si parifica lo stato giuridico dello straniero a quella del cittadino ebreo. Anche il forestiero veniva in sostanza a godere della libertà che gli Ebrei avevano riconquistato e che era celebrata con quel rito; quindi è naturale che anche egli la dovesse ricordare e celebrare con gli altri cittadini, nello Stato di cui faceva parte e col popolo a cui aveva fatto adesione. La Torà rigida tutrice della eguaglianza tra coloro che ne avevano accettato il regime, non poteva escludere il forestiero dalla celebrazione della libertà che era un suo diritto legittimo, anche se egli non aveva assistito alla sua prima riconquista.

Sorvoliamo su due importanti aspetti dell'accampamento in marcia: la colonna di fumo che guida il popolo in cammino e le trombe argentee che gli danno il segnale della partenza, per fermarci sul problema del nome che aveva il suocero di Moshè. Il fatto che Jitrò fosse tornato al suo paese già da molto tempo (Esodo, XVIII, 27) e qui ricompaia sotto un altro nome, lascia il lettore un po' perplesso. D'altra parte il nome di Chovàv ben Re'uél per il suocero del profeta è confermato da Giudici, Cap. IV v. 11, dove vediamo pure che i suoi discendenti non si erano mai separati o per lo meno non si erano staccati definitivamente dal resto degli Ebrei. Il problema dei due nomi ha dato molto filo da torcere già agli antichi e il trattato talmudico di Zevachim riferisce a questo proposito una discussione avvenuta fra alcuni dotti per stabilire se Jitrò si fosse recato dagli Ebrei prima o dopo la rivelazione del Sinaj. Noi ammetteremo con Ramban che Jitrò, che aveva probabilmente più di un nome (se ne contano perfino sette e tra questi c'è anche Re'uél: v. Esodo, Cap. II, v. 18), era giunto all'accampamento ebraico una volta prima del *Mattàn Torà*, per poi partirsene e fare ritorno più tardi ed abbracciare la nuova religione, cambiando contemporaneamente il suo nome.

Quando il Tabernacolo veniva messo in moto e quando poi posava, Moshè recitava una formula: «*Wajhì binsòà' ha-aròn*» che oggi si ripete ogni qual volta si estrae il *séfer* dall'*aròn ha-qòdesh*. Essa era di è auspicio di vittoria e di pace per il popolo in marcia verso la sua terra, contro i nemici che sono nemici di Israele e del suo ideale di unità per tutti gli uomini. Ma non tutto il popolo può resistere nell'impresa senza lamentarsi dinanzi ai disagi, alle difficoltà della vita e alle necessarie rinunzie materiali. Il suo grido è contemporaneamente di debolezza e di ribellione. «Ci ricordiamo i pesci che

eravamo soliti mangiare per niente in Egitto» (Cap. XI, v. 5). Nella nostalgia del popolo, vittima della vecchia materialistica mentalità di schiavi, c'è una lode esagerata per la generosità degli Egiziani. Se è vero quanto racconta Erodoto (citato da Luzzatto) che gli Egiziani non si cibavano di pesci, dobbiamo dedurre che essi, cedendoli agli Ebrei, davano loro un alimento spregevole e vile, il pane degli schiavi. Se è comprensibile però questa debolezza da parte del popolo, che già altre volte non si è dimostrato all'altezza della situazione, può essere ragione di qualche stupore il contegno di Moshè che perde la pazienza e il coraggio e lamenta di non poter più sopportare il carico troppo grande di condottiero. (Cap. XI, vv. 11-15). Questa femminile debolezza, come la chiama Rashì, dovette cogliere il profeta al pensiero della terribile punizione che minacciava i suoi fratelli per effetto della loro cupidigia (Cap. XI, v. 33). Questo improvviso scoraggiamento, questo senso di impotenza che il Profeta manifesta per la prima volta, quella specie di timore che egli ha di dover soccombere ad una infelicità irreparabile, quasi paventasse per la sua salute («che io non abbia ad assistere alla mia disgrazia», Cap. XI, v. 15) sono attenuati, anzi cancellati da Rashì il quale vorrebbe scoprire qui un specie di alterazione o correzione del testo fatta dagli scribi (*tiqqùn soferim*): il Profeta voleva dire: «che io non assista alla loro disgrazia» cioè alla catastrofe della nazione, ma aveva preferito di dire che *egli* sarebbe finito male piuttosto che esprimere un cattivo pensiero di disgrazia nei riguardi del *suo popolo*. Grande delicatezza dei nostri maestri!

In questa occasione abbiamo una nuova affermazione di quella grande verità democratica che un uomo solo non può governare. Neppure Moshè, nonostante la sua integrità, la sua onestà, le sue capacità eccezionali e il suo spirito di sacrificio. Ci vuole un senato o, come si chiamerà più tardi, un sinedrio. Perché poi questo senato fosse composto proprio di settanta persone è un problema secondario. Ramban, seguendo i *Pirqué de Rabbì Eliézer*, ricorda che gli Ebrei quando emigrarono in Egitto erano 70 e che, secondo la tradizione e l'antica geografia politica, esistono al mondo settanta nazioni che parlano settanta lingue, ad ognuna delle quali corrisponde in cielo una costellazione e un genio protettore. Esisterebbero dunque a questo mondo settanta forze o tendenze o opinioni diverse, sicché in un senato di settanta persone ci sarebbe eguale probabilità per ogni opinione o tendenza di potersi manifestare.

Forse per questo quando due dei senatori «profetizzano» nell'accampamento, disturbando quasi questo geloso equilibrio (anche dei settanta, si dice, che possedevano temporaneamente uno spirito profetico, vedi cap. XI v. 25). Jehoshua' vorrebbe impedire la loro manifestazione con una protesta la quale dimostra la sua fedeltà e la sua ammirazione per Moshè. Moshè, che è eccezionalmente umile e modesto e ha un ideale disinteressato e universale, non si duole del fatto che altri raggiungano la sua altezza e siano

investiti del suo grande spirito ed esclama al geloso discepolo: «Magari tutto il popolo di Dio fosse un popolo di profeti!» (Cap. XI, v. 29).

In questa parashà troviamo dunque alcuni elementi che possono aiutarci, almeno in parte, a risolvere il quesito che ci siamo già posti parlando dei patriarchi e che ci si ripresenta ora quando si voglia indagare quale è il carattere di Moshè. Oltre ai lineamenti morali della sua nascente personalità che si possono scoprire nei primi capitoli dell'Esodo, in questa parashà ne abbiamo altri e ancora più intimi e più evidenti. Altri ne troveremo in seguito e ci riserbiamo di delineare a suo tempo il carattere del grande profeta. Per ora ci limitiamo a rimandare il lettore allo studio di Achad - ha- 'Am, intitolato appunto «*Moshé*» e pubblicato in italiano nel volume di scritti scelti «*Al bivio*» (Edizione Israel, Firenze, 1927).

Arriviamo ora all'ultimo episodio della parashà: alla maldicenza punita di Aharon e di Mirjam. Aveva veramente Moshè, come dicono i fratelli, sposato una donna *kushita* cioè etiope, «negra»? Probabilmente essi volevano alludere, con quel titolo dispregiativo, a Zipporà la «midianita» dalla pelle bruna che Moshè aveva preso in moglie dopo essere fuggito dall'Egitto (vedi Ibn Ezra a Esodo II, 22). Ora se si può ammettere che l'esempio dato da Moshè con quella sua unione non fosse da imitarsi, non si può giustificare però la maldicenza dei fratelli in un momento grave e doloroso della sua vita di condottiero. Nè si può accettare la troppo mite interpretazione del Midràsh che vorrebbe scoprire un significato laudativo nel titolo di «*kushita*» il quale avrebbe designato eufemisticamente la eccezionale bellezza della donna (Rashì). Se non si tratta di una pura calunnia dei fratelli si tratta senza dubbio di maldicenza. La moglie «etiope» non sarebbe stata che un pretesto - come ha osservato poco fa in una sua nota in Ha-àrez del 16-1-48 lo scrittore D. Qimchì - per dare libero sfogo all'invidia verso il fratello moralmente più grande, giacché fra le loro proteste contro la sua autorità e la questione della moglie non esiste nessun nesso logico. I fratelli vogliono evidentemente abbassare Moshè colpendolo nella sua vita privata per poi attaccarlo nella sua posizione pubblica. Mirjam viene punita e Aharon risparmiato. In un altro caso ancor più grave - nell'episodio del vitello d'oro - il sacerdote sfuggì al castigo. Perché questo strano privilegio o fortunato destino di sfuggire alle conseguenze delle sue cattive azioni? Rashì, seguendo il Midrash, attribuisce alla sola Mirjam l'iniziativa del fatto; Ibn Ezra ritiene che Aharon o si limitasse a consentire alla maldicenza o tacesse e che in ogni modo lo sdegno e il fiero rimprovero del Signore, di cui anche egli fu oggetto, costituissero un degno castigo.

Chi dimostra un cuore gentile e veramente fraterno e una eccezionale capacità di perdono è Moshè. Egli non solo non reagisce, non solo sopporta in

silenzio con serafica umiltà l'aspro attacco, ma intercede a favore della poco amorosa sorella con una efficacissima preghiera. Rashì si chiede il perché di tanta brevità della preghiera composta di soli cinque monosillabi e risponde che Moshè non voleva che il popolo dicesse che, trattandosi della sorella, egli sapeva fare anche lunghe orazioni. Non potremmo affermare che Rashì abbia colto nel vero. Ci pare anzi che appunto perché così breve, la preghiera di Moshè è più spontanea, più seria, più profonda e più esigente e merita quindi di rimanere proverbiale ancora, a tanta distanza di secoli.

PARASHÀ XXXVII - SHELAH LEKHÀ

(Numeri, Cap. XIII, v.1 - Cap. XV, v. 41)

Dio ordina a Moshè di inviare alcuni esploratori (uno per ciascuna tribù) a visitare il paese di Kenà'an, ormai vicino, prima di iniziarne l'occupazione. In quell'occasione Moshè cambiò il nome di Hoshéa bin Nun in quello di Jehoshua'.

Gli esploratori entrarono in Palestina dalla parte del Négev (il grande deserto meridionale), fermandosi sulle prime montagne, a Chevròn, dove trovarono alcune famiglie o singoli esemplari di giganti. Rimasero nel paese quaranta giorni per poi far ritorno all'accampamento ebraico a Qadèsch, nel deserto di Paràn. Gli esploratori riferirono all'assemblea del popolo di aver trovato il paese fertilissimo, proprio «una terra stillante latte e miele» (Cap. XIII, v. 27), ma di aver dovuto constatare che si trattava di una agguerrita popolazione, ben fortificata nelle città cinte di mura, in mezzo alla quale non mancavano individui di statura gigantesca. La descrizione dei luoghi e la enumerazione dei popoli che abitavano dal Négev al monte e dal mare al Giordano, faceva intendere che la maggioranza degli esploratori dubitava fortemente di poter conquistare la terra promessa.

A questo giudizio, pessimista e scoraggiante, si opposero due degli esploratori, Jehoshua' e Kalév ben Jefunné. La discussione tra la maggioranza e la minoranza degli esploratori, in quella assemblea di popolo, dovette essere vivacissima, ma nel giudizio degli Ebrei dovette prevalere la visione pessimistica di coloro che esageravano le difficoltà dell'impresa e denunciavano il clima micidiale del paese e le disastrose conseguenze di una lotta impari. Il popolo scoraggiato, deluso e impaurito si lasciò andare a manifestazioni di abbattimento e di rivolta. Gridò e pianse tutta la notte, protestò contro i condottieri, rammaricando di non esser morto in Egitto o lungo le vie del deserto, piuttosto che assistere alla strage delle donne e dei bambini nella disperata impresa che avrebbe dovuto affrontare. Fu così forte lo scoraggiamento che si parlò perfino di deporre Moshè e di eleggere un altro capo che li riportasse in Egitto. E furono vane le esortazioni e vani gli argomenti a cui ricorsero Jehoshua' e Kalév. Il popolo rimase sordo alle loro parole di fede e alle loro manifestazioni di dolore e poco mancò che non facesse giustizia sommaria dei due coraggiosi capi.

Il momento apparve fatale. E poiché il popolo non solo dimostrava di non avere fiducia nelle proprie forze nè di avere amore per la libertà, ma di non avere neppure più fiducia nella divina bontà e potenza, Dio annunciò a Moshè che non gli rimaneva ormai altra via che distruggere quella gente pavida e negatrice di Dio. Fu solo grazie alle preghiere di Moshè, il quale fece appello alla Sua pietà inesauribile, che Dio decise di non ricorrere a quell'estremo castigo. L'atto di poca fede meritava però una punizione. La vile generazione del deserto, gli uomini cioè dai venti anni in su che, pur essendo stati testimoni di fatti così grandiosi, erano rimasti sempre schiavi pavidi e indolenti, quella

generazione non sarebbe entrata nella terra promessa. Vi sarebbero entrati soli Jehoshua' e Kalèv e la generazione più giovane, nel nome della quale il popolo aveva voluto rinunciare all'impresa. Quanti giorni era durato l'infausto viaggio di esplorazione, tanti anni sarebbe durata la residenza nel deserto. Il popolo, dinanzi alla sentenza che gli chiudeva per sempre la terra che aveva prima rifiutato e che ora risorgeva nel suo desiderio, tentò con un inconsulto atto di ardire di rimettersi in viaggio per valicare i monti e procedere alla conquista. Ma i Kena'anei e gli Amaleciti che abitavano le regioni montane li attaccarono, li sconfissero e li misero in fuga.

Dopo alcuni nuovi regolamenti intorno ai sacrifici che avrebbero offerto nella patria, la parashà descrive la pena inflitta ad un ebreo, colto di sabato a far legna: egli viene lapidato da tutto il popolo.

La parashà termina con il terzo brano dello Shemà' (parashà Zizit), richiamo all'osservanza dei precetti e alla repressione delle passioni che traviano i sensi e lo spirito.

L'argomento fondamentale esposto in questa parashà è l'episodio degli esploratori e la conseguente rivolta del popolo. Il racconto non è privo di problemi. Un primo quesito è stato posto da Ramban il quale si chiede in che cosa consistesse il peccato degli esploratori. Non era stato forse Moshè a dir loro: «Osservate il paese, (osservate cioè) se il popolo che lo abita è forte o debole, poco o molto numeroso e come è la terra dove esso abita, se cioè è buona o cattiva, e come sono le città in cui risiede, se sono aperte o fortificate» ecc.? (Cap. XII, 18-19). Gli esploratori avrebbero dovuto forse mentire? Questo è il primo problema.

Una seconda questione posta da Rashì, da Ibn Ezra e da altri è la seguente: da chi era venuta l'iniziativa di inviare gli esploratori? Dalla versione che troveremo più tardi, in Deuteronomio Cap. I, v. 22, parrebbe risultare che l'idea di quella missione di inchiesta fosse stata del popolo, mentre Dio avrebbe consigliato agli ebrei (secondo Ibn Ezra) di occupare senz'altro la Palestina.

Il terzo problema esposto da S. D. Luzzatto riguarda la motivazione della sentenza di condanna inflitta al popolo. Analizziamo brevemente i tre problemi.

Per renderci conto della colpa commessa dagli esploratori, ci dobbiamo chiedere prima in che modo *avrebbero dovuto* comportarsi. Avrebbero dovuto tenere quello stesso metodo seguito più tardi dagli esploratori inviati da Giosué (Cap. II) a visitare il paese prima di iniziare, per dir così, le operazioni militari. Quei due mesi di Giosué non danno giudizi nè consigli, non affrontano problemi strategici, politici o etnografici, ma fanno un semplice rapporto di quanto hanno veduto. Non sta a loro decidere se tentare l'impresa e prevederne l'esito, essi non deprimono nè impauriscono il popolo, non fanno un quadro pessimista del paese,

nascondendone i pregi e le possibilità e rilevandone grossolanamente i pretesi difetti. Gli esploratori di Moshè fanno un rapporto che è tutto una diffamazione del paese (XIV, 36). È un grave caso di maldicenza punita che ha dato occasione ad un antico maestro, R. El'azar ben Partà, di dire: «Osserva come terribile è la maldicenza! Se gli esploratori che calunniarono gli alberi e le pietre ebbero la pena che ebbero, tanto più deve meritarsela colui che calunnia un'altra persona».

In quanto al secondo problema dobbiamo ammettere che, in base ai dati del testo, non è facile stabilire da chi venisse l'iniziativa della missione esploratrice.

Moshè dà agli esploratori direttive molto accurate e precise. Ciò potrebbe lasciar presupporre che egli stesso fosse un poco titubante intorno alla natura del terreno, al numero e alla potenza degli abitanti, alla resistenza che le loro città avrebbero potuto opporre alla conquista. È un fatto che deve essere tenuto presente quando dovremo discutere intorno alla ragione per cui anche il profeta viene escluso dall'ingresso nella terra santa.

Perché i quaranta anni di dimora nel deserto? Maimonide, nella «*Guida degli smarriti*» (parte II, Cap. XXXII) esprime l'opinione che Dio avesse voluto, con questo lungo periodo di vagabondaggio, dare un'educazione al popolo, temprarne gli spiriti e addestrarli a vivere duramente; in quei quaranta anni poi sarebbe nata tutta una nuova generazione ormai dimentica della schiavitù e liberata dalla mentalità che i padri avevano acquistato in Egitto. S. D. Luzzatto aggiunge che solo vagando per tanti anni nel deserto, in comunione con il loro capo, gli Ebrei avrebbero potuto imparare a conoscere e ad osservare la Torà a tal punto da non temere più, nei tempi successivi, per la loro unità, rafforzata ormai dalla disciplina della legge. Noi non crediamo che ci sia un sostanziale dissenso tra Maimonide e Luzzatto che tante volte sembrano militare in campi avversi. Abbiamo avuto occasione di osservare come i maggiori ostacoli che il popolo aveva incontrato dopo la sua liberazione fossero *in lui stesso*, cioè nella sua mentalità servile, nell'incapacità di affrontare le lotte per l'indipendenza, in quell'adagiarsi alla schiavitù pur di avere un pezzo di pane, quella stessa mentalità che ancora oggi rovina gli spiriti di tanti popoli del mondo. Ha dunque ragione Maimonide quando afferma che il popolo non era ancora maturo per la conquista della Palestina: cotesti ebrei che all'indomani della liberazione calpestanto l'idea, appena nata ed accettata nel primo incosciente entusiasmo, per adorare il vitello d'oro, che si ribellano perché non possono mangiare la carne e le cipolle egiziane, che arrivati quasi all'ultima tappa si scoraggiano perché hanno inteso parlare di giganti come i bambini si impauriscono quando sentono parlare di esseri favolosi e sono disposti a ritornare nel triste regime della schiavitù dal quale sono stati liberati con eventi così prodigiosi, non

possono certamente costituire un popolo che dovrà essere il depositario di un'idea nuova e dovrà conquistare una terra ignota. La «punizione» comminatagli dal Signore era dunque l'unico metodo che poteva ancora adottarsi per formare un popolo degno di affrontare le lotte dei secoli.

In questa parashà abbiamo un esempio di applicazione pratica della legge. Il divieto di lavorare di sabato è stato trasgredito. Non sappiamo precisamente quando avvenisse quell'episodio. Secondo Rashì, che cita il Talmud, gli Ebrei del deserto non avrebbero osservato che il primo *shabbat* e il fatto dell'ignoto individuo che raccoglieva le legna nel giorno destinato al riposo sarebbe avvenuto già nella seconda settimana delle loro peregrinazioni. Un particolare è oscuro nel racconto, dove dice: «Lo posero in luogo custodito perché non era stato esplicitamente detto come si dovesse trattarlo» (XV, 34). Ma non a era stato forse detto e ripetuto che i trasgressori del sabato dovevano essere puniti con la morte? Forse ha ragione Rashì che, seguendo il Midrash e il Talmud, nota che effettivamente si sapeva benissimo che costui meritava la morte, ma non si sapeva a quale specie di morte doveva essere condannato. Il diritto ebraico conosce infatti quattro sistemi di condanna capitale, «*arbà' mitòt bet din*»: la morte per lapidazione, per combustione, per decapitazione e per strangolamento, che però erano così raramente comminate da potersi affermare che la condanna capitale era in Israele di fatto abolita. Rashì, seguendo il Midrash, nota che quell'ebreo trovato a raccattare legna era stato, come vuole il codice ebraico, preammonito ripetutamente, ma aveva insistito nell'atto, peccaminoso. Il caso era quindi così grave da meritare una severa sanzione.

La fine della parashà costituisce, dal verso 37 al verso 41, la terza parte dello *Shemà'*. La prima si trova in Deut. Cap. VI, v. 4-9 e la seconda pure in Deut. Cap. XI, v. 13-21. Dello *Shemà'* dovremo trattare a lungo a suo tempo e luogo. Qua ci limiteremo a dire che per *zizit* si intendono - come tutti sanno - quei fiocchi a nodo che oggi si portano agli angoli del *tallèt* e che allora si dovevano porre agli angoli delle cappe o dei calzoni, insieme con un cordoncino azzurro. Erano un freno ai traviamenti dei sensi. «Vedendolo, vi ricorderete di tutti i precetti del Signore in modo da non lasciarvi traviare dalle seduzioni del cuore e degli occhi, per colpa dei quali siete così proclivi a fornicare». (XV, 39). Il cuore e gli occhi sono - dice Rashì - le spie del corpo e i sensali del peccato. L'occhio vede, il cuore brama e il corpo commette il peccato. Il cordoncino azzurro è il simbolo del cielo, cioè dell'ideale di purezza a cui l'uomo deve costantemente mirare. Gli antichi Maestri sentenziarono, con poetica immagine, che il colore azzurro assomiglia al mare e il mare assomiglia al cielo, il quale è sede del trono di Dio. Quindi lo *zizit* è freno alle seduzioni dei sensi e alle passioni che vanno dagli occhi al cuore ed è un richiamo ai sentimenti puri e ai limpidi e nobili pensieri che ricongiungono a Dio.

PARASHÀ XXXVIII - QÓRACH

(Numeri, Cap. XVI, v. 1 - Cap. XVIII, v. 32)

Duecentocinquanta dei più eminenti e noti ebrei, capeggiati da Qórach della tribù di Levi e da Datàn, Avirà e On della tribù di Reuvèn, insorsero contro Moshè, protestando che la santità non era una prerogativa del Profeta ma di tutti gli Ebrei e non vi era quindi ragione perché proprio Moshè e Aharon continuassero a godere di una posizione speciale. Moshè invitò i ribelli ad una prova suprema, rimettendo la decisione al giudizio di Dio. Gli pareva eccessiva pretesa quella dei Leviti, seguaci di Qórach, di aspirare al sacerdozio, dopo che essi avevano già ottenuto una distinzione con l'essere stati investiti di particolari funzioni nel servizio del Tabernacolo. Gli altri poi rimproveravano a Moshè di aver ingannato il popolo per pura ambizione, con la fallace promessa di condurlo in un paese fertile, mentre non era stato capace che di condurlo nel deserto.

Di fronte alla iniqua rivolta, Dio era deciso a fare giustizia sommaria dei seguaci e dei membri delle loro famiglie e tribù. Moshè ed Aharon intervennero per scongiurare la sentenza, esclamando: «O Dio, Dio degli spiriti di ogni mortale! Se un uomo ha peccato vuoi prendertela contro tutta una collettività?» (Cap. XVI, v. 22). Moshè, fatto poi allontanare il popolo per lasciare i peccatori soli al loro destino, disse che la prova del suo diritto all'alta carica e della sua divina elezione sarebbe stata la morte straordinaria che avrebbe colpito i ribelli. Infatti, la terra si squarciò ingoiando Qórach, i seguaci suoi, le loro famiglie, le loro case e tutto quanto apparteneva a loro. Poi divampò un orrendo fuoco bruciando tutti i duecentocinquanta complici che avevano preso parte alla rivolta.

Ma la rivolta non parve ancora sedata, anzi la fine fatta dai ribelli eccitò l'ira del popolo che insorse, accusando Moshè e Aharon di essere stati la causa diretta della loro morte. La nuova insurrezione di popolo fu vinta soltanto da una fiera epidemia che fece 14.700 vittime e non fu sedata se non con una tempestiva offerta fatta da Aharon che «si pose fra i vivi ed i morti». Per risolvere in maniera definitiva il problema del sacerdozio, che tanto filo da torcere aveva dato fino a quel momento, Moshè si fece recare una verga da ciascuna tribù di Israele (senza escludere neppure Aharon) decidendo di affidare il sacerdozio alla tribù la cui verga fosse fiorita. Quella che mise gemme e fiori e perfino mandorle fu la verga di Aharon al quale fu confermata la dignità di sacerdote.

La parashà termina con disposizioni intorno alla funzione sacerdotale ed alle prerogative e ai diritti spettanti a Kohanim e ai Leviim, disposizioni in gran parte esposte già nelle parashòt precedenti.

Qórach era un levita, figlio di Jizhàc che era stato fratello del padre di Moshè e di Aharon; era quindi cugino dei due capi di Israele e, in parte anche per questa parentela, la sua è la più grave delle ribellioni di cui fu bersaglio il grande profeta e condottiero. Con termine moderno saremmo tentati di chiamarla un autentico tradimento dei suoi stessi familiari. La ribellione poi aveva una aggravante: essa avveniva in un momento particolarmente delicato, dopo la maldicenza privata e politica dei due fratelli e quando il morale del popolo era tuttora scosso dai rapporti degli esploratori. Qórach tenta evidentemente di sobillare il popolo mettendosi a capo di una schiera di malcontenti e di ambiziosi, non si sa per quali fini. Nei Leviti c'è la scalata al potere, nei Reuveniti il disegno occulto di ricondurre il popolo in Egitto, che viene descritto come «la terra stillante latte e miele» da cui Moshè lo aveva tratto, ingannandolo con la illusoria prospettiva di campi e di vigne che erano di là da venire.

I maestri del Talmud (Midrash Tanchumà e trattato di Sanhedrin) hanno aggiunto al racconto biblico alcuni retroscena un po' romanzeschi, che però illustrano con grande evidenza le ragioni della rivolta e i motivi intimi del malcontento di quei ribelli e il loro animo e carattere.

Quando Dio dice a Moshè: - Prendi i Leviti di mezzo ai figli di Israel e purificali... e si passino il rasoio su tutto il corpo - (Numeri Cap, VIII vv. 6-7), Moshè fece così anche a Qórach. La moglie di Qórach disse allora al marito: - Guarda che cosa ha fatto Moshè: egli si è proclamato Re, a suo fratello ha dato la carica di sommo sacerdote e i nipoti li ha fatti vicesacerdoti. Quando si reca un'offerta, egli dice: - Spetta al sacerdote! - Quando si offre la decima e voi, Leviti, la prendete, egli dice: - Datene la decima ai sacerdoti! - Poi vi rade si giuoca di voi e vi espone al ridicolo».

La donna ambiziosa, secondo la fantasia dei nostri maestri, incitò a questo modo il marito alla ribellione, come una più antica Lady Macbeth, sebbene molto meno fortunata di quella Shakespeariana.

Qórach, dunque, «prese ad andare in giro così raso fra gli Ebrei, i quali non lo riconoscevano più. La gente gli chiedeva: - Chi ti ha ridotto in tal modo? - Egli rispondeva: - È stato Moshè; e questo non basta, mi hanno afferrato per le mani e per i piedi e mi hanno dimenato, dicendomi: Ora sei puro! Poi egli ha preso Aharon, lo ha adornato come una sposa e lo ha collocato nel Padiglione. - Allora i nemici di Moshè incominciarono a eccitare gli Ebrei contro di lui, ripetendo come un ritornello le accuse della donna». Il Midrash ritrae poi Qórach come un buffone o un commediante che raccontasse al popolo, raccolto intorno a lui, storielle amene ed episodi satirici, che però avevano tutti un substrato di amara critica contro le leggi mosaiche, come potrebbe fare un antisemita moderno. Per esempio narrava di una donna che abitava nelle sue vicinanze con

due figlie orfane, e che possedeva un campicello. Giunta la stagione dell'aratura, ecco Moshè impedirle di aggiogare all'aratro un bue e un asino; al momento della semina e della mietitura, ecco nuove restrizioni, tanto che alla povera donna non rimase altro scampo che vendere il terreno per comprare due agnellette. Ma anche allora le imposte sui primogeniti, sulla tosatura ecc. le pesarono tanto che la ridussero alla miseria. È tutto un maligno modo di travisare il contenuto, lo scopo umanitario di quelle leggi che - come abbiamo notato più volte - miravano a sollevare moralmente e materialmente i poveri e ad istituire un regime di giustizia più vasta e più generale.

Gli avversari della giustizia sociale hanno tentato sempre di fare apparire le buone leggi sotto cattiva luce e come pervertiti e corrotti i capi e i legislatori che le istituiscono per il bene pubblico. E anche allora, come sempre, molti furono disposti a dare ingenuamente ascolto ai cattivi consiglieri che nascondevano i loro interessi e la loro ambizione sotto la maschera della «santità» generale e d'un falso bene perduto.

Ma il problema di Qórach pare più complesso di quanto non sembri dal Midrash. Come poteva Qórach affermare che Moshè non meritava di occupare il posto che aveva né era superiore agli altri Ebrei, dopo le dimostrazioni che aveva dato della sua eccezionale capacità, dopo i miracoli che aveva compiuto ed i successi che aveva conseguito? Moshè non era né un tiranno né un ambizioso; era un umile servo del suo popolo che si rallegrava quando un po' del suo spirito profetico si era posato anche su altre persone oltre che su di lui, che aveva chiamato altri a dividere le gioie e il peso del potere, che avrebbe volentieri abbandonato la somma autorità in quanto aspirava a tutt'altra cosa che a mantenere una posizione privilegiata, anche se questa gli competeva per le sue straordinarie doti di capo e per il suo alto genio di legislatore e di maestro.

S. D. Luzzatto così espone la situazione: «Qórach e i suoi complici avevano commesso quel grave errore, abituati come erano agli usi e ai costumi degli Egiziani idolatri, dai quali avevano attinto false opinioni in materia di divinità e di provvidenza. Qórach e i suoi seguaci credevano, sì, all'esistenza di un Dio in Israele, del Dio che aveva promesso ai loro padri di dare loro il possesso della terra verso la quale erano diretti, del Dio che aveva compiuto tanti miracoli; ma credevano pure che Dio, per mezzo di cerimonie speciali, avesse contratto una specie di alleanza coi suoi sacerdoti e con i suoi sapienti i quali, esercitando il sommo ufficio sacro, ne avessero captato la benevolenza e quindi avessero il diritto di ottenere da Lui tutto quello che volevano». Era un'idea pagana che attribuiva alla pratica sacerdotale, agli atti del culto, un'influenza magica per cui l'altezza dell'ingegno, l'onestà delle opere, il sacrificio e l'ideale non avevano che un'importanza trascurabile. È l'errore fatale

in cui più volte nella storia sono caduti sacerdoti e capi e contro i quali i profeti, discepoli e interpreti di Moshè, hanno continuamente predicato.

È un'idea acuta questa del Luzzatto, ma forse non rispondente alla realtà delle persone e dei fatti.

Noi crediamo, seguendo in parte Ibn Ezra, che Qórach fosse semplicemente un ambizioso che, avendo invidia di Moshè, dava a credere che questi si fosse imposto al popolo senza averne diritto e che la nomina del sommo sacerdote nella persona di Aharon l'avesse fatta di testa sua, per dare maggiori onori ai membri della sua famiglia. Quando dovette accorgersi che, anche in questo caso, Moshè aveva agito per ordine divino, era ormai troppo tardi e la punizione non poteva più essere evitata.

Merita soffermarci sul verso famoso in cui Moshè rivolge a Dio la preghiera di non fare ricadere su tutto il pubblico il male commesso da una persona sola (Cap. XVI, v. 22). Abbiamo parlato altrove (vedi Parashà di Noach¹ e di Lech Lechà²) del concetto di *Zaddiq*; un santo uomo può essere motivo di perdono e di bene per tutta una collettività, secondo l'idea ebraica; ma un malvagio non può essere causa di punizione o di male per una intera comunità. Si ripete in questo caso l'attitudine di Avraham e la sua accorata domanda: «Faresti forse perire il giusto insieme con il peccatore?». (Genesi Cap. XVIII, v. 23, parashà Wajerà). La stessa domanda fa Moshè: «Se un uomo ha peccato, Tu te la prendi contro tutta una collettività?». L'idea del Dio Giusto si ribella a questo sommario giudizio in cui buoni e cattivi vengono coinvolti senza distinzione. Il peccatore profeta Jonà portava sfortuna alla nave nella quale si era imbarcato, secondo la credenza dei marinai non ebrei (vedi Giona, Cap I, specialmente al verso 7). Ancora oggi il nome di «Giona» è rimasto, pare, nel gergo marinaresco (vedi Kipling in «*Capitani coraggiosi*»³) per indicare una persona che reca sfortuna ai navigatori.

L'ostinatezza degli Ebrei nella loro opposizione contro Moshè, anche dopo le ultime terribili prove, pare invincibile. Il popolo accusa Moshè e Aharon di aver voluto provocare la morte di tante persone: «Voi avete fatto morire il popolo di Dio» (Cap. XVII, v. 6). Che cosa voleva quella gente? Era l'insofferenza verso un capo rigidamente fedele all'ideale o la stanchezza del viaggio nel deserto o la invincibile nostalgia dell'Egitto? Certo il programma di Qórach era

¹ www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/02Noah.pdf

² www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/03LechLecha.pdf

³ *“Che cos'è un Giona? – Un Giona è una cosa che porta sfortuna. Può essere un uomo, a volte è un ragazzo oppure anche un secchio. ... Ci sono tantissimi tipi di Giona. Jim Burke era uno di questi, prima di annegare nelle Georges. Non mi sarei mai imbarcato con Jim Burke a costo di morire di fame. C'era un dory verde nella Ezra Flood. Anche quello era un Giona e della peggior specie. Ha fatto annegare quattro uomini...”*

un programma negativo. Chissà come la storia sarebbe andata se quella ribellione avesse prevalso. In ogni modo il risultato di questa fiera lotta contro Moshè e Aharon è di riconfermare la massima dignità sacerdotale alla famiglia di Aharon e le funzioni subordinate alla tribù di Levi. Non si tratta di una posizione privilegiata. I Sacerdoti e i Leviti sono una classe dedita al servizio divino e si ripete ancora una volta che non debbono possedere alcuna proprietà, poiché «Dio è il loro retaggio». È una funzione di grande responsabilità pubblica, parallela, nella compagine interna del popolo, a quella che gli Ebrei dovrebbero assumere e rappresentare nei confronti dell'Umanità.

PARASHÀ XXXIX - CHUQQÀT

(Numeri, Cap. XIX, v. 1 - Cap. XXII, v. 1)

La parashà ha inizio con le prescrizioni riguardanti la «vacca rossa», *parà adummà*, destinata ad essere immolata in una specie di sacrificio di aspersione. Seguono le regole intorno all'impurità, specie quella contratta nel contatto con un morto e alla cerimonia di purificazione mediante l'acqua di aspersione.

Intanto il popolo era giunto a Qadèsh, nel deserto di Zin, dove Miriàm, sorella di Moshè, morì e fu sepolta.

Fu proprio in quel luogo che avvenne una nuova ribellione del popolo, causa la mancanza d'acqua. Si rinnovano ancora una volta le proteste e le nostalgie di quella gente inquieta e insofferente. «Magari fossimo morti dove sono periti i nostri fratelli dinanzi al Signore! Perché hai portato la Comunità del Signore in questo deserto per morirvi noi e il nostro bestiame? Perché ci avete tratto dall'Egitto per condurci in questo triste luogo che non è luogo di seminazione, di fichi, di viti, di melagrani e dove non c'è neppure acqua per bere?» (XX, 35).

Moshè ebbe allora da Dio l'ordine di parlare alla roccia da cui sarebbe scaturita l'acqua tanto desiderata. Moshè, anziché parlare, percosse la rupe per ben due volte con la sua verga e ne scaturì acqua in tale abbondanza da dissetare uomini e bestie. Dopo questo fatto, Dio annunciò a Moshè e ad Aharon che non avrebbe concesso loro di condurre il popolo fino alla terra promessa. Essendo giunti così ai confini del paese di Edòm, Moshè inviò al re di quella regione alcuni ambasciatori per chiedergli il permesso di attraversare la sua terra. «Permettici di passare per il tuo paese. Non passeremo attraverso campi e vigne, non berremo l'acqua delle tue cisterne, ma seguiremo la via maestra, senza deviare nè a destra nè a sinistra finché avremo varcato il tuo confine» (XX, 17). Ma, nonostante le ripetute assicurazioni di una pacifica traversata, il re di Edòm negò il permesso, mobilitando in segno di minaccia il suo esercito. Gli ebrei dovettero quindi modificare il loro itinerario, dirigendosi verso il monte Hor. Quivi Dio ordinò a Moshè di salire con Aharon e El'azar suo figlio sul monte, di spogliare Aharon degli abiti sacerdotali, facendoli indossare ad El'azar suo successore, perché Aharon sarebbe morto là, lontano dalla terra sognata. Aharon morì dunque sul monte Hor e fu pianto dal popolo per trenta giorni.

Uno scontro armato avvenne poi contro la popolazione kena'anea di 'Arad che gli Ebrei sconfissero e distrussero. Non avendo potuto attraversare il territorio di Edòm furono costretti a girare la posizione, piegando a sud e rifacendo la strada verso il mar Rosso. Fu questo un altro motivo di insofferenza per il popolo e un'altra causa di malcontento e di ribellione. «Perché ci hai allontanato dall'Egitto per farci morire nel

deserto, dove non c'è pane, non c'è acqua e noi siamo stanchi di questo cibo miserabile?» (XX, 5). Dio scatenò allora contro il popolo dei serpenti velenosi che ne fecero strage. Il popolo si pentì e supplicò Moshè di intercedere a loro favore. In quell'occasione fu ordinato a Moshè di fare un «serpente di rame» (*nèchàsh hanechòshet*) che avrebbe avuto il potere di far guarire rapidamente tutti coloro che, morsi, lo avessero guardato. Quindi ripresero la loro marcia verso sud-est e infine verso sud attraversando l'Arnon che segnava il confine tra il territorio dei Moabiti e quello degli Emorei, per giungere a Beèr dove c'era un pozzo da cui Moshè abbeverò il popolo.

Ormai bisognava decidersi ad affrontare le agguerrite popolazioni che chiudevano le vie della conquista. Si dovette perciò combattere contro Sichòn, potente re degli Emorei e contro 'Og, il gigantesco re di Bashan. Entrambi furono sconfitti e le loro terre conquistate. Dopo di che gli Ebrei si accamparono in vista della Palestina, nelle pianure di Moav, sulla riva orientale del fiume Jardèn (Giordano), in vista di Jerichò (Gerico). Questi fortunati eventi di guerra, insieme con la scoperta delle acque potabili trovate a Beèr, ispirarono la poesia epica raccolta in quel "*libro delle guerre del Signore*" di cui non rimangono che i frammenti riportati in questa parashà (XXI, 14-15; 27-30) e i canti dei bardi di quelle età remote.

«Quindi il Signore disse a Moshè e ad Aharon: - Giacché non avete dimostrato di avere fede in Me, in modo da santificarMi agli occhi di Israele, voi non condurrete questo popolo al paese che ho destinato loro». (XX, 12).

La severa condanna che aveva già colpito il popolo, «la generazione del deserto», colpisce adesso anche i capi stessi, Moshè ed Aharon. Aharon - abbiamo notato più volte - aveva peccato e non in una sola occasione, senza però essere punito in alcun modo. Moshè era stato sempre fedele e puro. Perché dunque questa punizione così grave e - in un certo senso - crudele?

Quale era stata la colpa di Moshè per meritare così grave castigo che troncava la sua carriera e il suo sogno? Il testo non ci dà una risposta sicura. I commentatori si sbizzarriscono nell'infruttuosa ricerca di una soluzione dell'enigma, senza riuscire a trovarsi d'accordo nonostante gli sforzi che fanno. È uno dei punti della Bibbia maggiormente discussi e controversi. Abrabanel ha elencato ben dieci opinioni sostanzialmente diverse, a cui ne ha aggiunta una undicesima, la sua; altre due o tre poi si son venute accumulando da parte dei posteriori studiosi. Rashì osserva che Moshè avrebbe dovuto *parlare* alla roccia, come gli era stato comandato, anziché *percuoterla* come aveva fatto. Gli antichi maestri notano che Moshè in questa occasione aveva offeso il popolo («udite, o ribelli» XX, 10), ciò che costituirebbe il peccato più grave che possa essere mai commesso da un capo. Sarebbe una bella lezione per gli uomini grandi che, chiusi nel loro gretto individualismo e nel loro invincibile orgoglio, sono spesso

spinti a rovesciare le più gravi offese e le peggiori accuse contro la collettività che soffre. Maimonide, forse indotto dalla sua etica aristotelica, esaltatrice della «via di mezzo», pensa che Moshè, adirandosi contro il popolo, avesse commesso una grave colpa morale: si era lasciato trascinare all'ira e non aveva saputo frenarsi. Per quanto l'osservazione non sia soddisfacente, come avverte Ramban, nè riesca a spiegare l'enigma, si può accettarla come una lezione morale: essa ci insegna infatti che è proprio dell'uomo civile saper trattenere i propri impulsi per rispetto agli altri e a sé stesso.

Secondo Ramban, Moshè avrebbe peccato per avere attribuito a sé stesso ed al fratello il merito a la capacità di far scaturire l'acqua dalla roccia (XX, 10). Ogni commentatore, per farla breve, attribuisce a Moshè un peccato diverso, tanto che S. D. Luzzatto confessa ironicamente di aver sempre evitato di pronunciarsi sull'argomento per timore di dover attribuire a Moshè una nuova colpa.

Noi ci permettiamo di dichiararci essenzialmente d'accordo con Don Jizchaq Abrabanel: la punizione inflitta ad Aharon ci sembra giustificata dai peccati più volte commessi (il vitello d'oro, la maldicenza contro Moshè) e mai scontati sotto nessuna forma. Quanto a Moshè ricordiamo l'episodio degli esploratori, allorché (vedi parashà di Shelach-Lekhà¹), come già avemmo ad osservare, persino il profeta e capo si era dimostrato scettico intorno alla conquista della terra promessa. Si sarebbe applicato in questo caso quel criterio del «contrappasso», della «*middà kenéged middà*», che sola può spiegare, nei confronti di Moshè, la gravità della pena.

Con questa parashà ha inizio la storia delle alterne vicende subite dalle relazioni tra Israele e i popoli vicini. Il conflitto tra Israele e Edòm ha origini molto remote, essendosi iniziato già tra i loro progenitori, tra il patriarca Ja'aqòv e il fratello Esàw e la lotta fra i due popoli, durata così a lungo, avrà termine solo nel 126 av. E. V., quando il re Asmoneo Ircano I°, conquistata l'Idumea, imporrà la circoncisione a tutto quel popolo. Ora, in questo primo episodio, ci troviamo alla fine del XII secolo av. E. V. e molta storia dovrà ancora essere percorsa dalle due genti affini e nemiche.

Ed arriviamo alla morte di Aharon. Quanto doloroso deve essere stato per Moshè, dopo tanti anni di lavoro, di lotte e di sofferenze comuni, accompagnare il fratello sul monte e spogliarlo dei suoi abiti sacerdotali, sapendo di doversi separare da lui per sempre. Bene hanno colto il dolore del profeta gli antichi midrashim, uno dei quali narra² che Moshè, la mattina del

¹ www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/34ShelachLecha.pdf

² Rav Riccardo Pacifici, "Fatti e personaggi biblici, antologia di Midrashim", pag. 92
www.archivio-torah.it/ebooks/Midrashim.pdf

giorno fatale, si fosse recato dal fratello con la scusa di parlargli di un certo argomento che lì per lì non ricordava di preciso, ma che doveva trovarsi nella Genesi. Così, sfogliando insieme il libro, Moshè colse l'occasione offertagli dalla storia dei primi uomini per ricordare al fratello che è destino dell'uomo di morire, preparandolo così il meno bruscamente possibile alla sua fine. Poi saliti sul monte trovarono una caverna con dentro un letto ed una candela accesa. Aharon, spogliatosi con l'aiuto di Moshè e di El'azar, si coricò nel letto e spirò nel bacio del Signore. La grotta si ostruì appena Moshè e El'azar, ormai sommo sacerdote, ne furono usciti.

Aharon è passato ai posteri quale mite e pacifico uomo, amante della concordia tra gli uomini. «Sii dei discepoli di Aharon - era solito dire il vecchio Hillel - (intorno all'anno 30 av. E. V.) cioè sii amante della pace e aspira alla pace, ama gli uomini e avvicinali alla Torà» (*Pirké Avòt*). La mite personalità di Aharon è rimasta nella Bibbia come simbolo di un magistero di verità e di giustizia. «Una legge di verità era nella sua bocca; non si coglieva iniquità sulle sue labbra; egli procedeva con Me con pace ed onestà e molta gente ritrasse dal peccato» (Malachì, II, 6). Un Midrash descrive in che modo Aharon riuscisse a riconciliare le persone in discordia, usando dolci ed accorti mezzi che ne riavvicinavano il cuore e come la vergogna, che avevano di fronte al buon sacerdote coloro che avevano qualche cosa sulla coscienza, impedisse agli Ebrei di cedere ai loro cattivi impulsi e li trattenesse dal peccato. Nella poesia post-biblica, il posto occupato da Aharon è relativamente modesto. Nel *Ben Sirà* egli è presentato nelle sue magnifiche vesti sacerdotali e nella sua funzione di giudice e di maestro. Se volessimo ritrarne il carattere, dovremmo dire che egli era indubbiamente più debole del fratello e spesso la debolezza e il desiderio di evitare le lotte fanno commettere gravissimi errori. D'altra parte però sapeva riconoscere i propri torti ed era pronto a riparare al male fatto. È forse questo il lato più positivo del suo carattere da cui tutti abbiamo qualche cosa da imparare.

Non possiamo soffermarci sul «*serpente di rame*» e sul suo significato nè sul «*canto del pozzo*» (XXI, 17-20) che ci reca da quelle lontane epoche l'atmosfera dei padri erranti che, arsi dal calore del deserto, giungono finalmente, dopo lungo peregrinare, ad una fresca sorgente di acqua e ne lasciano il ricordo nella loro poesia. Non possiamo però dimenticare l'episodio bellico degli Ebrei contro Sichòn ed 'Og per la vasta risonanza che ha avuto nella storia e nella leggenda ebraica. Le dimensioni corporee del gigantesco Re di 'Og sono rimaste proverbiali. Egli era uno degli ultimi refaim, dei giganti antichi che avevano dovuto abitare in remotissime epoche nella Palestina (Deut. III, 11). Alcuni midrashim raccontano che egli viveva nientemeno all'epoca del diluvio, da cui si salvò per miracolo grazie alla sua eccezionale forza e statura, e che poi

tentò di sbarrare la strada agli Ebrei sradicando enormi montagne e caricandosele sulle spalle.

Astraendo dalla fantasiosa leggenda è un fatto che gli Ebrei dovettero affrontare, appena vicini alla terra promessa, nemici molto più forti di loro. Come oggi, più di tremila anni fa non tutti poterono capire la necessità che ha un popolo senza terra di desiderare una patria e di conquistarsi la sua libertà e la sua pace, nè poterono capire la giustizia dell'impresa. Allora gli Ebrei non si scoraggiarono come non si scoraggiano adesso quando si sbarrano loro le vie dell'indipendenza; allora essi vinsero i giganteschi monarchi e le agguerrite genti che si opponevano alla loro libertà. Oggi [*l'autore scrive mentre veniva costituito il nuovo Stato di Israele nel 1948, N.d.R.*] Israele - è bene ricordarlo - non vuole conquistare paesi altrui nè assoggettare le terre che i suoi nemici hanno abbandonato al deserto nè cacciarli dalle loro case e dai loro campi. La nostra non è una guerra di conquista, ma una guerra di difesa per i nostri diritti più elementari e più umani. Per questo i nostri attuali nemici scrivono una pagina di sangue e di vergogna nella loro storia e nella storia di tutta l'umanità.

PARASHÀ XL - BALÀQ

(Numeri, Cap. XXII, 2 - Cap. XXV, 9)

Constatato quanto avevano fatto gli Ebrei agli Emorei e per evitare la loro stessa fine, Balàq, figlio di Zippòr, re di Moàv, mandò alcuni ambasciatori ad invitare il mago Bil'àm figlio di Be'òr, perché venisse a maledire il popolo ebraico. «Un popolo uscito dall'Egitto copre ora la vista del paese ed è accampato di fronte a me. Vieni a maledirmi questo popolo che è più forte di me; forse riuscirò così a dargli una tale sconfitta fino a cacciarlo dal paese, perché io so che quelli che tu benedici sono benedetti e quelli che maledici sono maledetti» (XXII, 5-6). Ma Balàq, per ispirazione divina, respinse l'invito del re e rimandò gli ambasciatori. Infine, però, dopo ripetuti inviti e laute offerte da parte del pauroso monarca e dopo aver ottenuto il generico permesso divino, Bil'àm, sellata l'asina, si mise in viaggio. Dio, irritato, incaricò un angelo di sbarrargli il cammino. L'angelo, collocatosi con la spada sguainata sulla strada percorsa dal mago, fu scorto dall'asina che, spaventata, uscì dal sentiero normale andando fra i campi, sicché Bil'àm, irritato, cominciò a percuoterla. L'asina allora protestò contro il cattivo padrone: «Che cosa ti ho fatto che mi percuoti ripetutamente? Sono pure la tua asina, su cui hai sempre cavalcato. Son forse io avvezza a farti certe cose?» (XXII, 30). Allora Dio aprì gli occhi del mago, scoprendogli la vista dell'angelo che stava sulla strada con la spada sguainata. L'angelo, dopo aver rimproverato l'incauto mago, gli fece promettere che avrebbe detto solo quello che Dio gli avrebbe suggerito. Balàq lo accolse con grandi onori e lo fece salire sopra un'alta collina dalla quale si poteva scorgere una parte del campo ebraico. Dopo aver offerto lauti olocausti, Bil'àm pronunciò la prima delle sue ispirate laudi di Israele: «Come potrei maledire chi non è maledetto da Dio?» (XXIII, 8). Per ben tre volte consecutive il Re tentò di indurre l'ospite illustre a maledire gli Ebrei, ma per ben tre volte dovette assistere agli inni augurali del mago per le brillanti sorti future di Israele. Alla fine Balàq, fortemente deluso, si persuase a rimandare Bil'àm al suo paese. Ma prima di partire, il profeta pagano, in un ultimo poetico vaticinio di giorni lontani, annunciò le vittorie future di Israele contro i Moabiti, gli Idumei, gli Amaleciti, spingendo lo sguardo fino alle più remote età, al di là dell'orizzonte della storia.

Ma la vicinanza di Moàv fu esiziale per gli Ebrei non dall'aspetto bellico ma da quello morale. Il contatto con quelle popolazioni, la partecipazione degli Ebrei alle cerimonie idolatriche, corrupero profondamente la gioventù. Come punizione per la sua licenziosa condotta, il popolo fu colpito da una fiera pestilenza che fece 24.000 vittime. L'epidemia cessò dopo che, Pinechàs figlio di El'azàr (il sommo sacerdote) ebbe ucciso a colpi di lancia un Ebreo e la sua amante moabita.

Chi sono gli «anziani di Midjàn» a cui i moabiti comunicarono i loro timori per la presenza degli Ebrei? (XXII, 4). E perché sono chiamati in causa? I Midianiti erano tribù erranti che avevano piantato le tende nei territori contigui a quelli di Moàv ed avevano funzioni direttive tra le genti del deserto. Pare che i Moabiti nell'ora del pericolo ricorressero ai loro consigli e alla loro alleanza. Il Midrash si pone la stessa domanda e risponde che le popolazioni moabite, nemiche degli Ebrei, vedendo l'impossibilità di vincerli con le armi, pensavano che siccome Moshè era vissuto ed era in parte stato educato in Midjan, non sarebbe stato mal fatto informarsi dalle genti di quel paese intorno al suo carattere ed alle sue capacità specifiche. Ecco dunque entrare in giuoco gli «anziani di Midjan» i quali avrebbero detto che la capacità di Moshè consisteva tutta nella parola, per cui i Moabiti pensarono di mettergli di contro un'altra personalità dotata di analoghe doti, cioè di adoperare le stesse armi dell'avversario, e così pensarono al mago Bil'àm.

Intorno a questa strana personalità i commentatori hanno trovato un'ampia materia di studio. Noi seguiremo in parte S. D. Luzzatto il quale ha messo in rilievo i problemi più importanti e più interessanti che l'antico profeta-mago ha suscitato. Quale era la religione di Bil'àm? Vediamo che egli ubbidisce a un Dio che è il Dio di Israele; ma vediamo d'altra parte che egli è un mago (*qosém*), come è chiamato in Giosué, XIII, 22, dove si aggiunge che egli fu ucciso dagli Ebrei. Era una professione questa della magia che era proibita dalla Torà ed è inoltre inconcepibile che, se avesse avuto la stessa fede degli Ebrei, egli andasse a maledirli per avidità di denaro e di onori, sia pure senza entusiasmo e dopo un primo rifiuto.

La verità è probabilmente questa: che la fede religiosa degli antichi idolatri era un po' «elastica»; essi non avevano difficoltà ad adorare ora l'uno ora l'altro Dio perché, per loro, tutti gli dei erano egualmente esistenti e degni di culto; era come servire ora l'uno ora l'altro monarca. «Fino a quando terrete il piede in due staffe? - chiede Elia sul Monte Carmelo ai profeti degli idoli - se il Signore è il vero Dio, seguitelo e se è invece il Bà'al seguite lui» (I Re, XVIII, 21). È la falsa religione degli opportunisti di ogni tempo e di ogni campo: posti davanti ad un problema, individuale, ideologico o politico, essi si dichiarano eclettici e fanno conto di «stare in mezzo» quasi non fosse mai possibile sapere dove sta il torto e dove sta la ragione. Bil'àm era dunque un idolatra, ma adorava anche il Signore come adorava il Ba'al e come avrebbe adorato qualunque altra deità.

Quale era la professione di Bil'àm? Era o non era un «profeta»? Qui affrontiamo un problema un po' arduo e delicato. Non basta dire che «profeta» non è sinonimo di «indovino» e che il profeta non predice il futuro, nè basta dire

che il profeta è un predicatore, un oratore, un tribuno, un censore austero dei costumi del suo tempo. Forse il ritratto migliore del profeta l'ha dato Achad-ha'Am quando distingue il «profeta» dal «sacerdote». Il primo è un idealista che non si piega, che non indietreggia davanti agli ostacoli della vita pratica, che disdegna i compromessi sicché, secondo questa concezione, anche l'indomito Shelley o l'incorruttibile Robespierre o il sognatore e rivoluzionario Mazzini avrebbero qualche cosa di profetico. Il sacerdote invece è colui che vuole *realizzare nella pratica* quanto il profeta aveva «sognato» e lo fa, inevitabilmente, mediante compromessi e rinunzie a spese dell'ideale stesso. La concezione di Achad-ha'Am, per quanto non sia sufficiente a definire il concetto molto complesso di «profeta», basta ad escludere Bil'am da questa nobile categoria di geni. Appunto parlando di Bil'am, il Midrash tenta di stabilire il divario che esiste tra il profeta ebreo e il profeta pagano. «Dio dette Moshè agli ebrei e Bil'am alle genti; osserva però la differenza che passa tra i profeti ebrei e i profeti stranieri: i profeti ebrei mettono in guardia il popolo contro il peccato (vedi Ezechiele III, 17) mentre il profeta dei gentili tenta di corrompere gli spiriti e impedisce loro di conquistare la beata vita futura. I profeti ebrei dimostrano amore per gli Ebrei e per le altre genti (vedi Isaia XVI, 11; Ezechiele XXVII, 2) mentre cotesto crudele profeta pagano tenta con male arti di rovinare per nulla, senza ragione alcuna, un popolo intero».

Un altro problema posto da S. D. Luzzatto concerne il «miracolo» dell'asina di Bil'am a cui vien data la favella. La stranezza del caso, unico nella storia, è stata già notata dagli antichi maestri i quali osservarono che l'insolita facoltà di parlare concessa all'asina fosse una cosa preordinata, insieme con altri miracolosi fenomeni, fino dal sesto giorno della creazione, verso il crepuscolo, nella parentesi fra l'opera di Dio e il sabato. E una concezione del «miracolo» molto profonda e senza dubbio previene i tempi: la riprende come teoria generale del miracolo il Benamozegh. Le leggi della natura non sono assolute, esse rappresentano solo una forte *probabilità* per il verificarsi di un determinato fenomeno; però, per quanto rara, rimane sempre la possibilità che la natura non si comporti secondo queste leggi normali e consuete ma secondo quella che ne sarebbe la possibile eccezione. Questo raro comportamento anomalo della natura altro non sarebbe che il miracolo. Per chi conosce un poco il valore del «probabilismo» nella scienza moderna, l'idea dei Rabbini apparirà veramente precorritrice e quasi scientifica. «I maestri della Mishnà, dice lo Zangwill citato dal Hertz, non erano dei folli fantastici ma dei sottili filosofi che scoprivano il regno della legge universale attraverso le eccezioni».

Consigliamo ai nostri lettori di approfondire, come noi non possiamo fare per mancanza di spazio, il lato letterario del breve dramma descritto a colori efficacissimi in questa parashà. Bil'am doveva essere un uomo molto stimato in

quelle regioni se Balàq, dopo i suoi rifiuti, non si adira come ci saremmo potuti attendere da un monarca di quel tempo tutt'altro avvezzo che a non essere servito. Ma la meschina ed instabile personalità dell'illustre mago è dimostrata dal fatto che egli cede all'invito lusinghiero e alle laute offerte non appena Dio gliene dà il consenso generico ma condizionato. Dato questo suo carattere si capisce che Dio ostacoli poi il suo viaggio facendogli sbarrare il cammino dall'angelo. Come ci si può fidare infatti di un uomo così poco fermo nelle sue decisioni e così desideroso di corrispondere al cattivo invito del monarca? Non è forse opportuno ricordargli ancora una volta, con qualche mezzo efficace, il suo dovere? Ci dobbiamo chiedere infine quale sia il valore generale, storico e letterario di questa parashà. Ad alcuni è parso che l'episodio di Bil'am sia una artificiosa parentesi inserita nel corpo del racconto storico. A noi pare invece che si tratti qui di un felice contrasto drammatico. Intendiamo dire questo: gli egiziani, le popolazioni del deserto, gli abitanti dei dintorni della Palestina hanno ostacolato con le armi in pugno la marcia degli ebrei e sono stati battuti. Ora i Moabiti ricorrono all'«ultima cartuccia» cioè alle loro armi religiose, alla magia. Ma anche questa fallisce dimostrando così in modo definitivo che «contro gli ebrei, non c'è nulla da fare».

Ed è forse la prima e più eloquente apoteosi della gente ebraica pronunciata da un poeta e profeta pagano. Gli ebrei non sono avvezzi alle lodi degli altri, e tanto meno a questa specie di esaltati panegirici.

Bil'am si augura - sinceramente o no - di far la morte del giusto e di dividere perfino nel martirio il destino del popolo di Israele; afferma - come più tardi ripeteranno i profeti e i Rabbini e come dirà Paolo, l'apostolo delle genti - che Dio non si pente mai di quello che ha promesso, nè permette che sia fatta ingiustizia o che si rechi molestia a questo popolo votato ad alti destini. È una voce rara e lontana che i millenni non hanno cancellato e che noi rileggiamo e udiamo ogni anno, mentre nulla rimane di quelle genti e dei loro maghi.

PARASHÀ XLI - PINECHÀS

(Numeri, Cap. XXV, v. 10 - Cap. XXX, v. 1)

Per premiare Pinechàs figlio di El'azàr (figlio di Aharòn) della giustizia sommaria fatta contro la nobile moabita e l'ebreo appartenente ad una distinta famiglia, colti in flagrante peccato, viene promesso alla sua discendenza il sommo sacerdozio in perpetua eredità.

A questo punto si ripete il censimento degli ebrei (maschi) dai 20 anni in su. I censiti risultano più di 600.000 uomini atti alle armi; un esercito imponente, anche in termini moderni. Si ordina poi che la Terra promessa venga a suo tempo divisa a sorte fra le tribù e quindi fra le famiglie, in base al numero dei loro componenti; le tribù più numerose avranno perciò una maggiore estensione di terreno in confronto alle più piccole. Solo i Leviim, che risultarono nel nuovo censimento in numero di 23.000, da un mese in su, non avrebbero avuto una proprietà terriera in seno al popolo.

È qui che la Torà introduce un regolamento rivoluzionario per quei tempi: anche le donne potranno ereditare, se non esisterà un erede maschio nella famiglia paterna (ciò viene deciso dietro richiesta delle figlie di Zelofchàd, morto senza figli maschi).

Quindi Dio comanda a Moshè di salire sul monte 'Avarim e di osservare di lì la Terra promessa prima di morire. A quest'annuncio Moshè stesso chiede che sia nominato il suo successore nella guida del popolo. Esso viene designato nella persona del fedele Jehosua' bin Nun a cui Moshè dà l'investitura del sommo potere. Seguono alcune norme intorno all'olocausto quotidiano e intorno ai sacrifici da offrire nel sabato, nei capi mese, nelle feste e ricorrenze annuali.

Il premio dato a Pinechàs di essere il capo stipite di una dinastia di sacerdoti è certamente il migliore che gli poteva essere concesso. Il *Kohen gadol* godeva presso gli ebrei di una tale dignità ed autorità a cui neppure i re potevano aspirare. È stato possibile nel corso della storia ebraica ad una famiglia di sacerdoti, gli Asmonei, di impossessarsi anche del potere temporale e di occupare quel trono che, per lunga tradizione, apparteneva alla dinastia di David. Ma non è stato possibile a un re, uno dei più fortunati ed illustri re di Giuda, 'Uzzijà o Azarjà (regnò dal 780 al 740 av. l'era volgare), di compiere funzioni sacerdotali, perché egli fu colpito subitamente da lebbra (v. II° Cronache, cap. 26, vv. 16-23). Nè riuscì ad un altro più tardo re, Alessandro Jannai (103-76 av. l'era volgare) di cingersi del diadema sacerdotale di cui lo rendeva ormai indegno, secondo il diritto ebraico, il sospetto, per quanto non appurato, che la madre fosse stata prigioniera a Modaim (v. Kiddushin 66). In

generale la dignità e l'autorità sacerdotale furono circondate di grande rispetto dai re. David teneva in grandissimo conto i sacerdoti e sarebbe stato questo - come è stato detto - uno dei segreti del suo grande successo. Nella fuga a cui fu costretto durante la lotta mossagli dal figlio Avshalòm (Assalonne), egli fu accompagnato dal sacerdote Zadòq e dai leviti che recavano l'arca del patto (II° Samuele cap. 15 v. 24). Per quante vicende abbia attraversato la storia di Israele, i due poteri sono stati generalmente rispettati e non hanno dato luogo alle lotte scatenate presso altre genti.

Ed ora passiamo alle norme che dovevano regolare il possesso terriero e la spartizione del paese fra le varie tribù e famiglie (Cap. 26, v. 52-56).

Acute e finora sterili sono le discussioni e le polemiche che si svolgono da molto tempo intorno al problema della riforma agraria ¹, di una politica terriera più giusta e più umana! E quante lotte ha dovuto sostenere, per esempio, il contadino italiano prima di conquistare quei diritti che gli sono stati conferiti dall'art. 44 della nuova Costituzione! Eppure un'altra costituzione, quella ebraica, aveva, più di 3.000 anni fa, vinto e superato il latifondo, colla breve legge che imponeva di distribuire la terra a tutti i cittadini senza distinzione, dividendola *in parti eguali* fra tutti i membri della Nazione. Iniziando questo nostro commento dicevamo già che non ci proponevamo di cercare nella Torà la Scienza, nè quella antica nè quella moderna, e che la «critica biblica» non ci interessava affatto. Chi ha seguito questo nostro commento senza pregiudizi avrà capito facilmente che cosa noi volevamo invece cercare nelle pagine della Bibbia. Se dinanzi a una bella statua diciamo, per esempio, che è fatta di prezioso marmo, che sarebbe in sostanza nient'altro che carbonato di calcio, noi dimostriamo di non aver capito che cosa sia una statua. Se, leggendo la Bibbia, ci occupiamo delle ipotesi documentarie o ci domandiamo se il testo presenti tracce di fatti o di correzioni posteriori a una data epoca e niente altro, dimostriamo di non aver capito che cosa sia la Bibbia. A noi deve interessare ben altro nella Torà e cioè quello spirito di giustizia, di umanità, di democrazia che emana dalle sue pagine e che, in molti casi, supera lo spirito di molte leggi e costituzioni che sono sorte perfino 3.000 anni più tardi, allorché le parole, eguaglianza di diritti e democrazia, anche se storpiate e falsate, circolano sulla bocca di tutti.

Il primo Stato Ebraico o, se vogliamo, la Nazione ebraica, ebbero a fondamento fino dal primo istante la giustizia e l'eguaglianza sociale. E questi due elementi, lo vogliamo o no, sono entrati oramai nella storia ebraica in modo definitivo come tradizione del popolo, come espressione del suo carattere.

¹ www.treccani.it/enciclopedia/riforma-agraria_res-306ff135-87e7-11dc-8e9d-0016357eee51_%28Enciclopedia-Italiana%29/

È bello e giusto quindi, che nel momento in cui si promulgano leggi di giustizia, non si faccia torto a delle povere donne, alle figlie ai Zelofchàd, rimaste sole e indifese. La difesa della donna, della vedova e dell'orfano, come prototipi di esseri deboli che nessuno - padre o fratello - protegge, è stata più volte assunta dai profeti, interpreti della pietà divina (vedi, tanto per citare un esempio, Isaia, cap. I, v. 17).

Un Midrash nota come le figlie di Zelofchàd fossero sicure di trovare comprensione e pietà presso il Signore nel momento in cui si promulgava una così giusta legge per cui nessuno doveva rimanere senza il suo pezzo di terra e senza una sua proprietà. Lo stesso Midrash nota la differenza fra gli uomini che avevano chiesto di tornare in Egitto (Numeri, cap. 14, v. 4) e le donne che chiedono invece un lembo di terreno, anche per sé, nel paese in cui sono sicure di entrare.

Leggendo la fine di questa parashà, ci sentiamo stringere da un senso di angoscia. Moshè, il condottiero, il redentore, l'idealista, il legislatore, ha terminato il suo compito. Anche lui, dopo aver tanto lottato e sofferto per giungere alla Terra promessa e sognata, dovrà morire senza entrarvi. Il Monte 'Avarim, da cui egli contempla da lontano il paese destinato ai figli d'Israele, rimarrà un nome luttuoso nella storia ebraica.

*«Pace a te, o Monte 'Avarim.
Pace a te da ogni lato.
Sul tuo suolo è spirato il più eletto degli uomini,
sul tuo suolo c'è la più scelta delle tombe.
Se non lo sai,
chiedilo al Mar Rosso che fu da lui tagliato,
o chiedilo al Roveto,
o chiedilo al Monte Sinaj
ed essi ti potranno rispondere.
(Ti diranno) che Egli era un fedele esecutore della missione di Dio,
non un uomo di parole.
Se Dio mi aiuta,
ho fatto voto di recarmi presso di te in pellegrinaggio».*

Così cantava il grande poeta spagnolo Jeudà ha-Levì.

Un altro poeta ebreo più moderno, il melanconico «Mikhàl» (Mikhà Josef Löbensohn, 1828-1852) dedica una sua poesia a «Mosè sul Monte 'Avarim». Egli scrive fra l'altro:

*«Ah! tutta la sua vita è ormai passata, svanita,
ed egli ha potuto appena avvicinarsi ai confini della terra.
Quante grandi imprese ha compiuto
prima di avvicinarvisi - e non vi può entrare!».*

Noi però non vedremo ancora morire Moshè; egli deve lasciare al popolo il suo testamento morale, che è praticamente tutto il libro del Deuteronomio; noi dovremo ascoltare ancora la luminosa, alta, amorosa e severa parola del profeta quale è raccolta nel suo 5° libro. Qua, nella nostra parashà, non c'è che l'annuncio del suo umano destino. Il profeta non vedrà il compiersi del suo sogno, poiché la realtà degli uomini non consente l'adempirsi dell'ideale. La terra - cioè la mèta - si vede da lontano, dalle altezze, dalle altezze dei monti, lasciando ai posteri continuare il viaggio che sarà lungo.

PARASHÀ XLII - MATTOT

(Numeri, Cap. XXX, v. 2 - Cap. XXXII, v. 42)

La parashà si inizia con alcune norme sui voti che, una volta pronunciati, dovranno essere mantenuti. In modo speciale la legge dispone che il voto di una donna può essere annullato quando il padre (se nubile) o il marito (se sposata) vi si oppongono.

Prima di abbandonar per sempre il suo popolo, Moshè deve punire i Midjaniti per le male arti da loro usate contro Israele, arti di seduzione e di corruzione che avevano minacciato la salute morale della gente ebraica (Cap. XXV, vv. 1-19). Moshè prepara infatti una spedizione a cui partecipano dodicimila soldati ebrei, mille per ciascuna tribù; nel corso della guerra vengono uccisi i cinque re di Midjan insieme al loro profeta e mago Bil'àm e incendiate e predate le loro città. Moshè deve però ancora una volta rimproverare aspramente il popolo il quale, disobbedendo all'ordine avuto di distruggere completamente i suoi nemici, aveva conservato in vita le donne che erano state la causa della corruzione. «Sono state esse a indurre i figli di Israele, per consiglio di Bil'àm, a commettere atti di infedeltà contro il Signore» (Cap. XXXI, v. 16).

El'azàr, sommo sacerdote, ordina quindi ai soldati reduci dal campo di sottoporsi a una cerimonia di purificazione prima di rientrare nelle loro tende. Raccolto poi ed enumerato il bottino preso ai nemici, esso viene spartito in porzioni eguali fra i combattenti e il popolo, destinandone una quota ai kohanim ed ai leviim. I comandanti poi, per celebrare la vittoria che non aveva cagionato alcuna perdita da parte ebraica, vollero destinare quale offerta di gratitudine al Signore gli oggetti d'oro e d'argento caduti nelle loro mani.

Dopo la felice impresa, una parte del popolo ebraico si stabilisce nella Transgiordania, nel territorio ad oriente del fiume Jarden (Giordano) dove avevano regnato 'Og, re del Bashàn e Sichòn, re degli Emorei; le tribù di Gad, di Reuven e metà della tribù di Menashè, che avevano ottenuto così di prendere stanza in quella regione ricca di pascoli, si impegnano tuttavia ad aiutare i loro fratelli nella conquista della Cananea propriamente detta, cioè della Cisgiordania. «Noi costruiremo qui per i nostri armenti dei recinti e delle città per i nostri piccoli figliuoli; ma noi saremo pronti ad armarci per marciare alla testa dei figli d'Israele fintantoché li avremo condotti alla loro sede; i nostri piccoli figliuoli rimarranno nelle città fortificate a difesa di fronte agli abitanti del paese. Non torneremo nelle nostre case finché i figli di Israele non abbiano preso ciascuno possesso del suo retaggio» (Cap. XXXII, v. 16-18). La parashà si chiude colla lista delle città assegnate alle tribù di Gad, Reuven e alla metà della tribù di Menashè e da loro occupate e restaurate per accogliere i figliuoli e il bestiame.

«Vendica i figli d'Israele dai Midjaniti» (Cap. XXXI, v. 2). È l'ultimo compito affidato a Moshè prima della sua dipartita. Con ciò si vuole in certo modo tessere la lode del giusto che non può abbandonare questo mondo prima di aver vendicato Israele, e di aver vendicato il Creatore del mondo, cioè prima di aver compiuto un atto di giustizia suprema contro le genti che si oppongono con la forza al risorgimento di un popolo che aspira alla propria libertà. «E Moshè li mandò alla pugna» (Cap. XXXI, v. 6). Il Signore aveva detto a Moshè: - Vendica (*tu* in persona); ed egli manda altri! La ragione per cui Moshè si astiene dall'intervenire personalmente è forse questa: che, essendo stato allevato in Midjan, si era detto: non è ben fatto che io vada a far del male a coloro da cui una volta ho ricevuto del bene. Dice il proverbio: «Non gettare pietre nel pozzo da cui hai bevuto». È questa la lezione di morale che il Midrash ritrae dal testo, come è uso degli antichi maestri. Quanto profondi ed utili insegnamenti sa attingere il Midrash da ogni passo o frase della Bibbia! Sempre a proposito della guerra contro Midjan, Rashì riporta un'acuta osservazione degli antichi sul carattere di Moshè. Egli sapeva - dice il commentatore - che quella guerra sarebbe stata l'ultima per lui e che dopo di quella egli sarebbe morto («E poi andrai a ritrovare i tuoi»: Cap. XXXI, v. 2); ciononostante egli si affrettava ad organizzarla, dimostrando così che il buon capo deve dimenticare se stesso, la sua vita, i suoi interessi personali e consacrarsi soprattutto e innanzi tutto al suo popolo.

La guerra di Midjan è importante non solo perché elimina un forte e subdolo nemico, ma anche perché in quell'occasione viene ucciso casualmente o no (Giosuè, Cap. XIII, v. 22) il malefico profeta Bil'am che, evidentemente, andava in giro per le corti dei potenti di allora e ne seguiva gli eserciti.

Secondo il Bemidbar Rabbà la battaglia svoltasi quaggiù in terra doveva aver avuto la sua ripercussione ideale in cielo dove c'era stata una lotta tragica tra il mago pagano, che cercava di salvare la vita rifugiandosi all'ombra del Trono di Dio, e Pinechas che lo inseguiva a volo fino lassù e poi abbatteva.

Un altro avvenimento degno di nota narrato in questa parashà è l'inizio dell'occupazione delle terre. Dal punto di vista sociale si ha qui, per gli Ebrei, il primo passaggio dalla vita nomade alla vita sedentaria. Le due tribù e mezzo che si stabiliscono nell'attuale Transgiordania dovettero avere una vita relativamente meno dura e più tranquilla di quella degli ebrei stabilitisi nella Palestina occidentale; d'altra parte però essi hanno una funzione di più scarsa importanza nella storia ebraica.

«Queste due grandi guerre - scrive Renan - avevano dato agli israeliti una situazione vantaggiosissima. I due regni di Sichòn e di 'Og, diventati loro patrimonio, fornivano loro una estensione di terreno che doveva bastare

ampiamente al loro numero. Dopo la conquista del regno di Bashàn è probabile che ci fosse una sosta. Furono anni di giovinezza e di vigore estremi... In questo lungo soggiorno, intercalato da guerre sempre felici, in un paese allora ricco, ci fu senza dubbio in seno ad Israele un potente lavoro di organizzazione interna».

PARASHÀ XLIII - MAS'È
(Numeri, Cap. XXXIII, v. 1 - Cap. XXXVI, v. 13)

Moshè riassume le tappe del viaggio fatto dagli Ebrei dall'Egitto al Giordano e registra i nomi delle località in cui sostarono via via. Non possiamo qui elencare la lunga serie dei nomi dei luoghi, non tutti perfettamente identificati e localizzati nella carta geografica e a cui debbono ancora dedicare le loro fatiche gli studiosi della topografia biblica. È un riassunto a volo di uccello con brevi cenni storici dopo il quale, al limite del Giordano, nelle pianure di Moàv, Moshè ricorda agli Ebrei la necessità irrevocabile di evacuare il paese dalle popolazioni pagane e corrotte e di distruggere ogni segno di idolatria che potesse sussistere nel paese, ripartendo il territorio a sorte fra le famiglie in base alla consistenza demografica di ciascuna tribù. Quindi Moshè traccia in un pubblico discorso i confini della terra che dovrà diventare loro possesso ed elenca i nomi dei capi di ciascuna tribù incaricati del sorteggio e della ripartizione dei terreni. I più noti capi sono: Jehoshua', successore di Moshè ed El'azàr, successore di Aharòn.

Nel territorio occupato da ciascuna tribù dovranno essere assegnate ai leviti alcune città in cui essi risiederanno, con una estensione di terreno non fabbricabile intorno ad ognuna di esse. Delle 48 città attribuite ai leviti, sei saranno destinate ad asilo per gli omicidi involontari onde sottrarli alla vendetta dei parenti, in attesa delle resultanze del processo. La legge spiega con brevi esempi che cosa si debba intendere per omicidio involontario e per omicidio premeditato (Cap. XXXV, v. 16-23). Per la condanna saranno necessari almeno due testimoni e non sarà concesso il riscatto dell'omicida.

Un'ultima disposizione viene finalmente ad integrare la legge già ricordata che concedeva diritto di successione ereditaria alle figlie di Zelofchàd (Cap. XXVII, v. 1-11). Nell'intento di proteggere il patrimonio fondiario di ciascuna tribù, si stabilisce che, in casi consimili, le donne avrebbero dovuto contrarre matrimonio con uomini appartenenti alla tribù paterna. «Nessun retaggio fondiario può trasferirsi ad altra tribù; le tribù dei figli d'Israele debbono conservare ciascuna il proprio patrimonio» (Cap. XXXVI, v. 9).

«Sono queste le disposizioni e le leggi che Moshè promulgò nelle pianure di Moàv, presso al Giordano di Gerico». (Cap. XXXVI, v. 13).

FINE DEL LIBRO DEI NUMERI

Il viaggio degli Ebrei nel deserto si è concluso. Moshè, il buon legislatore, chiude la sua opera e la sua carriera indicando loro il comportamento che dovranno tenere, nella terra in cui si insedieranno, verso le popolazioni cananee,

dopo che egli non sarà più con loro. Sono norme di condotta politica e morale che dovranno risparmiare ad Israele la corruzione dei costumi e la decadenza e quindi la sorte medesima che è toccata a quelle popolazioni. (Cap. XXXIV, v. 56).

Nella spartizione del territorio non sono dimenticati i leviti, ai quali non sono però assegnate proprietà terriere, ma città che servano loro di stanza. Di queste - come è detto sopra - sei dovranno servire di rifugio a chi, avendo commesso un omicidio involontario e non essendo perciò passibile di alcuna pena di fronte alla propria coscienza e a Dio, temesse la vendetta del *goèl*, del parente che volesse vendicare il sangue dell'ucciso. *Goèl*, («redentore») veniva chiamato chi aveva il dovere di riscattare la proprietà di un congiunto che, costretto dalla povertà, avesse dovuto venderla ad altri (vedi Geremia cap. XXXII, v. 7). Più tardi si chiamò *goèl-ha-dam* («redentore del sangue») e poi semplicemente *goèl* colui che vendicava la morte di un parente prossimo. Pare fosse un residuo di epoche più antiche e più barbare e anarchiche quando, per la mancanza di tribunali, la famiglia, colpita nella persona di un suo caro, era costretta a farsi giustizia da sé. Ed allora, presso quei popoli antichi, il reo d'omicidio si rifugiava in uno dei numerosi templi o luoghi sacri dove nessuno aveva il diritto di toccarlo. È analogo, in epoche meno lontane, il diritto di asilo offerto dai conventi di cui si può trovare un esempio nei «*Promessi Sposi*». La Torà non ammette il diritto di asilo nel luogo sacro, stabilendo che il colpevole possa essere arrestato anche se si rifugi presso l'altare, nel caso, che esso sia passibile della pena di morte (vedi Esodo, Cap. XXI, v. 14 dove si preannuncia la legge sul luogo di rifugio).

La conferma pratica che l'altare non poteva essere considerato quale asilo per i rei si ha in I Re Cap. I, v. 53 e II, vv. 28-30. Da ciò la necessità di questa nuova istituzione di cui ripareremo più a lungo in seguito. Qui vogliamo solamente osservare che questa disposizione dimostra quale valore sia attribuito dalla Torà alla vita umana che, per quanto possibile, deve essere protetta e preservata. E non è un caso. È naturale e logico che una legislazione piena di umanità e di aspirazioni alla giustizia e contraria alla violenza debba preoccuparsi della difesa della vita umana contro alle vendette individuali o familiari che non possono essere ammesse presso un popolo civile e ordinato. Non vuol dire però che si debba lasciare impunito il colpevole contro ogni criterio di giustizia: la Torà a questo riguardo è esplicita; l'omicidio volontario può essere espiato solo con la morte del colpevole. «Non permettete che il paese in cui voi starete sia contaminato, poiché il sangue è quello che contamina il paese, il quale non potrà essere purgato del sangue che vi sia stato versato se non col sangue stesso di colui che l'ha versato» (Cap. XXXV, v. 33).

* * *

Il libro dei Numeri ci ha condotto fino alle porte della Palestina. Siamo simili ai viaggiatori che guardano la mèta ad una certa distanza, un po' stanchi del cammino e delle avventure da cui sono stati colti, ma soddisfatti in fondo per aver superato la lunga ed ardua strada che avevano dovuto percorrere. Il popolo ormai è stato temprato attraverso le prove difficili che ha dovuto sostenere; nè la nostalgia delle età passate, nè le armi nemiche e nemmeno le subdole arti magiche e le seduzioni del paganesimo, sono valse a interrompere la marcia vittoriosa degli Ebrei verso la terra promessa.

PARASHÀ XLIV. - DEVARIM
(Deuteronomio, Cap. I, v. 1 - Cap. III, v. 22)

Moshè incomincia il suo discorso tenuto ad Israele il 1° di Shevat dell'anno 40 dall'uscita d'Egitto, ricordando come il Signore li invitasse, presso il Monte Sinaj, a proseguire il cammino verso il paese di Kena'an promesso agli avi. Fu allora creato quella specie di «Senato», composto dai capi delle varie tribù, che aveva il compito di aiutare Moshè col consiglio e coll'opera della giustizia nel suo arduo lavoro. Quindi Moshè rievoca il viaggio nel deserto «grande e spaventoso» fino a Qadesh Barnèa e la spedizione degli esploratori, richiesta - a quanto egli afferma nel suo discorso - dal popolo stesso. Ricorda poi il triste risultato di quella spedizione, la sfiducia delle masse ebraiche e la condanna inflitta alla «malvagia generazione» del deserto, con cui tramontò anche la speranza di Moshè di entrare nella Terra promessa. Ricorda quindi il tentativo degli Ebrei, pentiti, di combattere contro gli Emorei e la loro cocente sconfitta, e poi il viaggio e le peregrinazioni durate 38 anni da Qadesh Barnèa fino al torrente Zèred e finalmente le guerre vittoriose contro 'Og re del Bashan e Sichon re degli Emorei. Di 'Og, Moshè ricorda che egli era l'ultimo campione degli antichi giganti che popolavano la Palestina, dei *Refaim*; e che di lui si conservava ancora a Rabbat, capitale degli ammoniti, situata presso il fiume Jabboq, il letto di ferro, le cui dimensioni erano di 4 su 9 braccia. Fu nei paesi transgiordanei conquistati a cotesti re che si stabilì una parte del popolo, cioè la tribù di Gad, quella di Reuven e metà della tribù di Menashè, a condizione che anch'esse proseguissero col resto del popolo l'impresa di conquista, «finché il Signore abbia concesso una tranquilla sede ai vostri fratelli come l'avete voi e posseggano anch'essi il paese che il Signore vostro Dio concederà loro al di là del Giordano». (Cap. III, v. 20).

Il libro del Deuteronomio si può dividere in 5 parti principali:

a) dal principio del libro fino al capitolo 4, v. 40: è un discorso di carattere generale rivolto da Moshè al popolo, simile ad altre allocuzioni fatte precedentemente e nel quale si rievocano episodi della vita del deserto, con intento non solo storico ma morale.

b) La breve notizia che comprende i tre versi 41, 42, 43 del capitolo 4 ed in cui vengono stabilite le 3 città di rifugio per gli omicidi involontari situate nella Transgiordania.

c) Dal capitolo 4 v. 44 fino alla fine del cap. 28 si riportano i discorsi intorno ad argomenti di dottrina, di morale, di legge esposti al popolo; questa parte può veramente chiamarsi una *ripetizione* delle norme e delle prescrizioni più importanti già date in precedenza, per cui essa potrebbe chiamarsi «*Mishnè*

Torà» o «Seconda Torà» o, con termine derivato dal greco, «Deuteronomio». Per estensione, è stato chiamato così tutto quanto il libro.

d) I capitoli 29 e 30 che sono un altro discorso intessuto di ammonizioni e di previsioni con cui il profeta, dai ricordi dell'età presente, volge lo sguardo alle età future, per immaginare, anzi per preannunziare, quale sarebbe stata la sorte del popolo secondo la sua buona o cattiva condotta.

e) I capitoli dal 31 fino alla fine del libro sono il testamento morale di Moshè in senso più stretto, dato che tutto il Deuteronomio ha il carattere generale di un testamento morale del profeta nell'ultimo periodo della sua carriera. Questi capitoli comprendono il discorso di congedo di Moshè al popolo che aveva diretto ed amato, la sua cantica finale e la sua benedizione alle tribù.

Il libro del Deuteronomio è stato ritenuto dai cosiddetti critici come una appendice posteriore agli altri 4 libri, compilata in epoche più tarde. È un problema che, naturalmente, non ci interessa se non per questo; e cioè che si deve notare una profonda differenza di forma fra questo quinto libro e i quattro precedenti libri della Torà, allo stesso modo che i libri di storia, i trattati di diritto e di morale si distinguono dalle orazioni dei filosofi e degli uomini di Stato. Il Benamozegh, per esempio, ritiene che il Deuteronomio debba essere considerato come l'inizio della Torà *she-be'al-pè* cioè della tradizione orale e quindi che Moshè vi compaia qui nella veste di Maestro quali furono poi i profeti e i sapienti a lui posteriori.

È di particolare interesse notare quali sono gli avvenimenti passati che Moshè rievoca in special modo in questa sua prima orazione pubblica. Uno è quello della nomina del «Senato» ebraico, della cui importanza abbiamo ampiamente trattato altrove; l'altro è l'episodio degli esploratori, che doveva essere rimasto impresso nella mente e nel cuore del profeta, non solo per sé stesso, ma anche perché gli aveva precluso l'ingresso nella Terra desiderata. Via via Moshè ripete alcuni particolari che gli paiono essenziali, come note che gli stanno a cuore. Per esempio: «Io ordinai allora ai vostri giudici: giudicate onestamente, si tratti di connazionali o di stranieri; non abbiate riguardi personali nell'esercizio della giustizia; ascoltate tanto il piccolo quanto il grande». (Cap. I, v. 16-17). Rashì cita diverse interpretazioni date a queste parole «tanto il piccolo quanto il grande»; alcuni le riferiscono alla materia del contendere, volendo dire che anche un processo di poco conto deve essere condotto con quella stessa coscienza onesta e con lo stesso scrupolo con cui si condurrebbe una grossa causa. Altri ritengono che quella frase riguardi le parti contendenti, cioè le persone in causa, e voglia ammonire il giudice che non si debbono fare distinzioni fra ricco e povero, fra potente e umile, cioè che non si deve favorire né l'uno né l'altro ma essere rigidamente imparziali.

Comunque, si tratta di una disposizione che mira a preservare la equità, l'onestà più rigida della magistratura, come diremmo con termine moderno. E una preoccupazione molto seria del grande Profeta esperto di uomini e di debolezze umane; egli sa bene quali sono i lati deboli degli istituti pubblici e dei loro esponenti e funzionari e mette in guardia il popolo contro i pericoli di corruzione, di debolezza, di interesse personale, di ambizione che possono sovvertire la giustizia.

La concisa ripetizione della vicenda degli esploratori ci presenta qualche particolare nuovo o diverso da quelli già noti. Secondo la versione qui data non è più Moshè che, per ordine di Dio, avrebbe preso l'iniziativa della spedizione di inchiesta (v. Numeri, cap. 13, v. 1) ma è il popolo che l'avrebbe domandata al suo capo. «Ma voi vi presentaste a me tutti quanti e diceste: mandiamo avanti alcuni uomini ad esplorare per conto nostro il paese» ecc. (Cap. 1, v. 22) e Moshè acconsente alla proposta che gli sembra buona. Rashì, per dar ragione della condiscendenza di Moshè alla strana richiesta del popolo che dimostrava così poca fiducia nella parola di Dio, fa l'esempio pratico di due contadini che stanno contrattando la vendita e l'acquisto di un asino. Il compratore lo chiede in prova e il venditore acconsente. Ma il primo chiedi allora di poter provare l'asino facendolo salire in località montagnose e quindi faticose per sperimentarne la robustezza. E il venditore accetta anche questa condizione. Il compratore versa allora immediatamente la somma richiesta e, ormai sicuro del fatto suo, si porta via l'asino. «Perchè - dice - il venditore è tanto sicuro della robustezza della sua bestia che acconsente a qualunque condizione». Moshè avrebbe fatto come quel buon contadino. Egli, aveva fede nella promessa di Dio, era sicuro delle ottime qualità della terra destinata al suo popolo e perciò, allorché gli Ebrei gli chiesero di «provare» la Palestina mandandovi degli esploratori, egli accettò senz'altro. Sperava in buona fede che gli Ebrei si convincessero di fare a meno di quella spedizione per lui superflua. Ma, purtroppo, non fu così.

Non sappiamo se l'apologo è tale da permetterci di assolvere Moshè dalle conseguenze nefaste di quella spedizione e dalla colpa per cui - secondo noi - egli sarebbe stato escluso dalla Terra promessa, la colpa cioè di aver inviato quella commissione di sua personale iniziativa o per eccessiva condiscendenza ai desideri del popolo, quasi dubitasse della parola divina. Comunque, una cosa è certa e cioè che quell'apologo di Rashì può aiutarci ad illustrare alcuni lati del carattere di Moshè, democraticamente accondiscendente al plebiscito popolare.

Nel rievocare la guerra contro 'Og è Sichòn, Moshè si dilunga alquanto, scendendo a particolari storici, etnografici e geografici e a considerazioni sostanzialmente e letterariamente di grande bellezza ed efficacia. E un grande oratore che parla e sa trovare tutte le corde per sollevare lo spirito del popolo e

per infondergli la fede in Dio, il quale avrebbe dato loro allo stesso modo la forza di compiere la conquista totale del paese di Kena'an. Certo, il ricordo della vittoria ottenuta proprio contro quel popolo di giganti la cui sola vista aveva empito di paura gli esploratori, non poteva non ridare ad Israele la fiducia nell'aiuto divino e la sicurezza del successo finale. L'enorme letto di 'Og, rimasto quale trofeo a testimoniare ai posteri queste loro gloriose gesta, non poteva che spronare il popolo verso nuove audacie e verso nuove vittorie.

Anche oggi il giovane Stato d'Israele, sostenuto e superato l'urto di popoli più numerosi e più agguerriti, può guardare verso l'avvenire con maggiore sicurezza e serenità.

Se vogliamo fermarci ancora sul «letto di ferro» del gigantesco Re 'Og dal punto di vista archeologico cioè della tecnica dei materiali adoperati in quegli antichi tempi, possiamo osservare che di «strumenti di ferro» si parla già in Numeri Cap. 35, v. 16, ciò che vuol dire che in quell'epoca il ferro era già di uso comune e che è da ammirarsi una tecnica che permetteva allora la costruzione di ampi utensili o mobili metallici. Forse, come vogliono alcuni commentatori, il peso del corpo di 'Og era tale, che qualunque altro materiale avrebbe facilmente ceduto. Una descrizione poetica dell'estrazione del ferro dalle miniere antiche si può leggere in Giobbe (cap. 28) dove si dice che «il ferro viene estratto dalla polvere» (Id. v. 2); ciò che vorrebbe probabilmente significare che si estraeva da profonde cavità scavate nella terra. In Deuteronomio (Cap. 8, v. 9), si accenna all'esistenza di miniere di ferro in Palestina. Ma probabilmente il ferro proveniva da paesi del Nord; le pendici del Libano erano infatti ricche di rame e di ferro e tracce di quest'ultimo metallo si trovano tutt'ora nella Transgiordania a nord del fiume Jabboq; di questa provenienza dal settentrione si ha cenno in Geremia (Cap. 15, v. 12).

Abbiamo così riletto, riassunti a volo di uccello, alcuni eventi memorabili descritti già nei libri precedenti ma illustrati nuovamente da particolari inediti e vivificati dalla grande, semplice, limpida arte oratoria del profeta. Così, fino dalle prime pagine, il Deuteronomio ci si presenta, fra gli altri suoi pregi di contenuto morale, come un monumento letterario di singolare bellezza, come un meraviglioso libro di storia, come un esempio incomparabile di stile oratorio, pieno di umano sentimento e di una altissima visione della vita e del dovere nazionale.

PARASHÀ XLV - WAETCHANNÀN
(Deuteronomio, Cap. III, v. 23 - Cap. VII, v. 11)

Continuando a rievocare gli avvenimenti passati, Moshè ricorda come Dio lo avesse escluso dall'entrare in Palestina a capo del popolo di Israele e come fossero state vane le sue invocazioni. Quindi Moshè invita gli Ebrei ad osservare scrupolosamente le leggi che aveva insegnato loro. «Osservatele ed eseguitele, poiché esse costituiscono la vostra sapienza e la vostra saggezza di fronte ai popoli, i quali, avendo notizia di tutte queste norme, diranno: senza dubbio questa grande Nazione è un popolo savio ed intelligente». (Cap. IV, v. 6).

Moshè ricorda al popolo la rivelazione del Sinaj ed in modo speciale insiste sulla proibizione dell'idolatria e sulla costruzione di immagini. «Guardatevi molto bene, per quanto vi è cara la vita, poiché non avete veduto alcuna figura nel giorno in cui il Signore vi parlò sul Chorèv in mezzo al fuoco, guardatevi bene dal farvi simulacri o immagini di qualsivoglia idolo, figure di maschi o di femmine, figure di qualsiasi animale che sia sulla terra, figure di qualsiasi uccello alato che voli nel cielo, figure di alcun rettile che strisci sul suolo, figure di alcun pesce che si trovi nell'acqua di sotto la terra o che, alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna e le stelle, tutta la coorte celeste, tu sia spinto a prostrarti loro e ad adorarli» (Cap. IV, v. 15 - 19).

Il profeta non potrà più essere loro di guida poiché dovrà chiudere i suoi giorni di qua dal Giordano; avverte quindi che, in caso di disobbedienza a questa fondamentale legge di vita, il popolo sarà esiliato e disperso. «Dio vi disperderà fra i popoli e voi sarete ridotti in piccolo numero in mezzo alle genti fra cui il Signore vi trasporterà, e là adorerete deità costruite dalle mani dell'uomo, deità di legno e di pietra che non hanno né vista né udito, che non mangiano e sono prive di olfatto» (Cap. IV, v. 27 - 28). Nella sventura il popolo farà ritorno a Dio che, essendo pietoso, non lo abbandonerà né dimenticherà l'antico patto. Ma una cosa è essenziale: l'idea cioè che non esiste che un Dio solo, in cielo e in terra.

Moshè poi sceglie tre città transgiordane che dovevano servire da rifugio agli omicidi involontari (*'aré miqlàt*). Queste città sono: Bezer, nel territorio di Reuvèn; Ramòt in Gil'ad, nel territorio di Gad, e Golàn, città del Bashàn, nel territorio di Menashè.

Dopo questo provvedimento, Moshè prosegue a ricordare le leggi e il patto di Dio. «Non è con i nostri padri che Dio ha stabilito questo patto, ma con noi che siamo qui in questo momento tutti vivi e presenti» (Cap. V, v. 3). Quindi il profeta-maestro ripete i 10 Comandamenti e, a coronario di questi, pronunzia quel breve discorso che è noto ai tutti come il primo brano dello *Shemà'* (Cap. VI v. 4 - 9). La parashà termina ricordando l'amore che caratterizza tutti i rapporti fra Dio e Israele e i doveri degli Ebrei verso Dio che condurrà al possesso di «case colme di ogni bene che tu non hai riempito, di cisterne già

aperte che tu non hai scavato, di vigne e di uliveti che tu non hai piantato e di cui godrai a sazietà» (Cap. VI, v. 11). Però nessuna unione dovrà avvenire fra il popolo d'Israele e le genti conquistate, poiché esse sarebbero motivo di corruzione e distoglierebbero gli Ebrei dal loro compito e dalla loro vita di santità.

Nell'invitare il popolo all'obbedienza delle leggi affidate alla sua custodia ed osservanza, Moshè avverte che esse debbono rimanere intatte e che nulla si dovrà né aggiungere né detrarre a questa legislazione (Cap. IV, v. 2 ed il parallelo al capitolo XIII, v. 1). Parrebbe questa una disposizione tendente a cristallizzare le forme e le norme della vita ebraica, a paralizzarne lo sviluppo nei secoli, a mantenerla rigida ed immutata, abolendo così il valore di tutta quella letteratura teologica, filosofica e legislativa che si è venuta ad accumulare in seguito intorno alla parola mosaica. In realtà però, cambiando i tempi e le condizioni obiettive, pare sia necessario adattare (non diciamo modificare) le leggi ai tempi e alla situazione cambiata. Non è fuori luogo ricordare qui brevemente la polemica sorta fra due antichi studiosi spagnoli: Maimonide nella «Guida» e R. Josef Albo nei «Dogmi o Principi» (*Iqqarim*). Il primo spiegava questa avvertenza di Moshè notando che le leggi divine, in quanto tali, non sono soggette a modificazioni in funzione del tempo; il secondo sosteneva invece che le leggi, pur essendo divine e quindi perfette, una volta che siano state affidate agli uomini non possono rimanere eternamente immutate in quanto il popolo non si trova più nella situazione a cui quelle norme corrispondevano. Così si potrebbe giustificare la possibilità di uno sviluppo della legge. È comprensibile che un sistema di vita, o un complesso di norme anche perfetti, vengono conferiti ad *uomini* che vivono in una determinata epoca e in determinate condizioni storiche. Quel sistema e quelle norme debbono quindi essere espresse in uno stile adatto a quelle genti e al loro grado di vita; cambiando le condizioni storiche e sociali, non si potrà mantenere immutato quello stesso stile.

Benamozegh commentava così la disposizione parallela del cap. 13: «Nella Torà non può ammettersi né aggiunta né detrazione, allo stesso modo che non si addicono nella Natura, a cui non si potrà mai né aggiungere né togliere nulla, ma in cui però le forme mutano col mutare dei tempi e delle loro vicissitudini. Lo stesso avviene della Torà: un secolo ama interpretarla alla lettera, un altro preferisce scoprirvi la allegoria, un altro ne ricerca il senso mistico, i quali pure vanno mutando di forma secondo il carattere di ogni secolo».

Ma, indipendentemente dall'epoca in cui è sorta, una buona legislazione costituisce pur sempre il vanto per il popolo che la possiede o la esprime da suo seno, per cui esso viene rispettato ed ammirato dagli altri popoli (Cap. IV, v. 6). Anche oggi non sentiamo i cittadini dei vari paesi decantare le proprie leggi ed i

propri costumi? Molto raramente, invece, udiamo un ebreo vantare l'eccellenza delle leggi della Torà, sia che lo faccia per ignoranza o per un incomprensibile «pudore». Queste leggi, che dovevano suscitare l'ammirazione degli altri popoli, culturalmente e moralmente più arretrati, non potevano - come si è preteso dalla pseudo-scienza antisemita - essere la copia o l'imitazione di quelle egiziane o babilonesi. Esse dovevano avere certo qualche novità ed originalità, sia che regolassero i rapporti fra gli uomini (*mizwòt she ben adàm la-haverò*), sia che regolassero i rapporti fra gli uomini e Dio (*mizwòt she ben adàm la-maqòm*). Le prime - dice Luzzatto - avrebbero suscitato la meraviglia dei popoli per il loro senso di giustizia (Cap. IV, v. 8); le seconde, per quanto incomprensibili nel loro spirito a quelle popolazioni pagane che non potevano apprezzare l'idea, troppo elevata, dell'unità di Dio, dovevano pur tuttavia far riflettere quelle genti ai benefici effetti prodotti dalla loro osservanza e alla conseguente protezione che Dio aveva concesso ai suoi credenti (Cap. IV, v. 7). Nei versi 6 e 8 si esprimerebbe dunque l'ammirazione delle genti per quanto riguarda le prime, nel verso 7 per quanto riguarda le seconde.

I brani più importanti e più noti di questa parashà sono i 10 Comandamenti (Cap. V, v. 6 - 18) e la prima delle tre parti dello *Shemà* compresa fra i versi 4 - 9 del Cap. VI.

Dei 10 Comandamenti diremo soltanto che essi non differiscono dalla prima versione data nella parashà di Jitrò (Esodo, Cap. XX, v. 2 - 17) se non per qualche lieve variante nel quarto e nel decimo comandamento; la variante più notevole è data dal precetto del Sabato che qui si presenta piuttosto sotto l'aspetto sociale; «in modo che possano riposare il tuo servo e la tua serva come riposi tu», e come ricordo e commemorazione della libertà nazionale: «ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha tratto di là con mano potente e con braccio steso; perciò il Signore tuo Dio ti ha ordinato di fare il giorno del Sabato». È una motivazione nuova, diversa da quell'altra che trae argomento dalla creazione del mondo ed è la più frequente.

Lo *Shemà'* («Ascolta») vien letto o recitato (*Qeriat Shemà'* o *Miqrà*) nella orazione della mattina e della sera e consta di 3 parti di cui questa (Cap. VI, v. 4 - 9) è la prima; la seconda («*Wehajà im shamòà'*») si trova in Deuteronomio, Cap. XI, v. 13 - 21 e la terza («*Waijòmer*») in Numeri, Cap. XV, v. 37 - 41.

Secondo le norme esposte nel trattato di Berakhòt la lettura dello *Shemà'* è accompagnata nell'orazione della mattina da tre benedizioni, di cui due precedono il brano biblico ed una lo segue e nell'orazione della sera da due benedizioni prima e da due dopo. Con questo primo brano dello *Shemà'* l'ebreo riconosce ed afferma l'esistenza e l'unità di Dio e ne accetta il dolce giogo. Nello stesso trattato di Berakhòt si danno le particolari norme intorno all'ora e al modo di recitare questo fondamentale passo biblico. Non è lecito interromperlo

per salutare una persona, se non nel caso che essa sia o degna di grande riverenza o pericolosa per la sua potenza o carica. Un Midrash narra che a R. Safrà fu offerto una volta un grosso e lucroso affare mentre stava recitando lo *Shemà'*. Non avendo risposto, l'altro gli andò proponendo condizioni via via migliori finché, terminata che egli ebbe la preghiera, il Maestro, accettò di concludere l'affare alle condizioni proposte in origine. È una grande lezione di moralità che ci viene così data dagli antichi. Lo *Shemà'* v'è recitato con devozione e, secondo alcuni, addirittura a voce alta. Sono esenti dall'obbligo di recitarlo le donne, gli schiavi, i minorenni, tutti quelli cioè che nella società antica non godevano di pieni diritti.

Esaminiamo brevemente lo *Shemà'* verso per verso:

«*Ascolta, Israele! Il Signore nostro Dio, il Signore è Unico*». L'antico Midrash scopre in questa proposizione l'annuncio che il monoteismo, patrimonio in origine del popolo d'Israele («Nostro Dio»), sarà un giorno retaggio di tutte le genti. È un'esegesi probabilmente antichissima poiché l'idea è chiaramente espressa da Zefania, Cap. III, v. 9 e da Zaccaria, Cap. XIV, v. 9.

Israele deve amare questo unico Dio. Il suo amore non deve essere distribuito fra diverse deità come accadeva presso gli altri popoli che adoravano Bà'al e Astarte, Marte e Apollo e altri innumerevoli dei. Quest'amore non dovrà avere alcun limite.

«*Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza*». Quest'amore verso Dio ha fornito materia di studio e di commento ai pensatori di ogni secolo. Come per gli Ebrei, esso costituì anche per il Cristianesimo primitivo «il gran Comandamento», «il primo Comandamento» accanto all'altro dell'amore del prossimo dai quali «dipendono» tutta la legge e i profeti». (Matteo, XXII, 34 - 40).

Maimonide comincia la sua enumerazione dei precetti affermativi della Torà con questo precetto dell'amore che deve osservarsi fino al sacrificio, contro tutte le tentazioni. S. D. Luzzatto, discutendo le molte escursioni fatte dai filosofi ebrei su questo verso, le chiama deviazioni dal suo semplice e fondamentale concetto che è quello di compiacere a Dio seguendone i Comandamenti e che è in sostanza l'idea medesima di Rashì. Amare una cosa, un'idea, una persona, significa consacrarsi con ogni energia e sentimento, metterle al centro del proprio mondo, essere pronti a fare tutto per esse. Perciò la Torà dice che si deve amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le nostre facoltà. Per chi sappia cogliere il succo delle frasi bibliche, non si tratta qui di una serie di sinonimi: il «cuore», l'«animo» e la «forza» indicano tre graduazioni di questo potentissimo amore. Il cuore indicherebbe, secondò Ibn Ezrà, l'intelletto; l'anima indicherebbe il complesso delle sensazioni; la forza - l'intensità di questo amore.

«Queste cose che Io ti comando oggi, ti stiano a cuore».

«Ripetile ai tuoi figliuoli, parlane loro quando stai in casa, quando cammini per la via, quando ti corichi e quando ti alzi». È la prima volta nella Bibbia che sentiamo prescrivere in termini così netti e precisi, l'obbligo del padre di istruire e di educare i suoi figliuoli. Non per nulla il popolo ebraico è stato chiamato «il popolo del libro» se, fin da quei tempi remoti e in quella che è diventata la sua fondamentale confessione di fede, si impone il dovere dello studio e dell'insegnamento. Non ha dunque torto il Benamozegh quando vede nel Deuteronomio l'alba della tradizione orale. Interessante è notare che, mentre il Talmud ha interpretato la parola «figli» alla lettera, escludendo le femmine dall'istruzione che deve essere impartita da ogni padre ebreo, Rashì, estendendo il significato e l'idea, pensa che per «figli» si debba intendere scolari in genere: nella Bibbia gli allievi dei profeti vengono chiamati «figli dei profeti»; e il dovere di educare molti allievi era uno dei doveri fondamentali dei maestri della tradizione.

(Vedi *Pirchè Avòt*, cap. 1, *mishnà 1* www.archivio-torah.it/ebooks/pirkeavot/avot1.pdf).

I precetti divini - dice questo imperativo dello *Shemà'* - dovranno essere permanentemente presenti, in qualunque momento della nostra vita. È un grande insegnamento, valevole per qualsiasi ideale, che non deve essere mai dimenticato o trascurato, ma deve essere perseguito in qualsiasi momento e in qualsiasi circostanza. Solo tenendo presente quest'idea possiamo comprendere i due ultimi versi:

«Le legherai come segno sul tuo braccio e saranno per frontale tra i tuoi occhi».

«Le scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte».

Sono i precetti dei *tefillìn* e della *mezuzà* che ricorrono qui per la prima volta nella Torà ed hanno quale precipuo scopo quello di farci richiamare di continuo i Comandamenti e le disposizioni divine. «Se, un giorno, tuo figlio ti chiederà: - Che cosa sono questi divieti, questi statuti e queste leggi che il Signore nostro Dio vi ha imposto?» tu risponderai a tuo figlio: - «Fummo schiavi di Faraone in Egitto e il Signore ci trasse dall'Egitto con mano potente». (Cap. VI, v. 20 - 21).

Queste frasi che ripetiamo ogni anno nel Séder di Pesach, sono la motivazione del dovere ebraico. Abbiamo dunque qui due note importanti: i segni visibili e concreti che devono ricordarci il nostro dovere e la motivazione storica delle norme della vita ebraica.

Moshé, dopo aver detto che il mondo avrebbe considerato saggio ed eccezionalmente grande il popolo d'Israele grazie a quelle leggi, dà poi una lezione di modestia nazionale, così differente dalla boria che è difetto di tanti

popoli e che genera il nazionalismo. Egli non vuole che il popolo si consideri un popolo superiore agli altri, una «Herrenrasse» (oh, se tutti i capi-popolo agissero così!) e dice cose così nobilmente alte che non vanno dimenticate: «Non è perché voi siete più numerosi degli altri popoli che il Signore vi ha amato e scelto, poiché voi siete i meno numerosi fra tutti i popoli; ma è soltanto per l'amore che Dio ha per voi e per la volontà di mantenere la promessa fatta ai vostri padri che Dio ti trasse con mano potente e ti liberò dalla schiavitù». (Cap. VII, v. 7 - 8).

PARASHÀ XLVI - 'EQEV
(Deuteronomio, Cap. VII, v. 12 - Cap. XI, v. 25)

Come premio per l'osservanza dei precetti della Torà da parte degli Ebrei, Dio benedirà le loro fatiche e allontanerà da loro le malattie e le sciagure che si erano abbattute sull'Egitto. Essi riusciranno poi a soggiogare le forti e numerose popolazioni della Cananea, perché Dio Onnipotente li aiuterà. La conquista non sarà immediata ma avverrà lentamente, fino alla distruzione totale di quelle genti idolatre e corrotte che altrimenti sarebbero nefaste alla loro salute morale.

Alla loro tranquilla vita e al loro sviluppo demografico contribuiranno le leggi che il profeta ha trasmesso loro e il ricordo delle prove sostenute nell'arduo viaggio attraverso il deserto. Le privazioni fisiche, il povero alimento avuto in quei 40 anni, sono stati un mezzo per sperimentare la loro resistenza morale e per insegnar loro che «non di solo pane vive l'uomo, ma che esso vive di tutto ciò che fa per obbedire al proprio dovere, cioè al comando di Dio» (Cap. VIII, v. 3). È stato quello un segno dell'amore di Dio, il quale li ha ammoniti, corretti, castigati come fa padre col proprio figliuolo (Cap. VIII, v. 5).

Ora essi avrebbero occupato un paese fertile, abbondante di acque sgorganti nelle valli e nelle montagne, ricco di grano e d'orzo, di viti e di fichi, di melagrani, di olivi e di miele e abbondante anche di prodotti minerali, «un paese le cui pietre sono di ferro e dai cui monti si potrà estrarre il rame» (Cap. VIII, v. 7-9).

Però, in tanta prospera sorte, gli Ebrei non dovranno mai dimenticare che debbono tutto questo bene non già alle proprie energie e alla propria abilità, ma alla protezione di Dio il quale ha dato loro la forza per compiere l'ardua impresa e per ottenere il successo. Se dimenticheranno il loro unico e amoroso Dio per adorare gli idoli delle genti, gli Ebrei faranno la medesima fine delle nazioni che hanno sottomesso (Cap. VIII, v. 19). Né gli Ebrei potranno attribuire le loro fortune militari e le loro conquiste ai propri meriti e alle proprie virtù. Sono i vizi delle genti cananee la causa per cui Ebrei ne occupano il paese. Gli Ebrei non sono stati sempre un popolo moralmente sano e irreprensibile. Sono state numerose e ripetute le occasioni in cui essi hanno mostrato di essere «un popolo dalla dura cervice», ostinatamente proclive al peccato. In quei 40 anni di vita nomade hanno più volte provocato lo sdegno del Signore, dal vitello d'oro alle ribellioni per la mancanza di acqua e di carne e per la nostalgia della vita trascorsa in Egitto. Ora, per tutto quello che Dio ha fatto per Israele, Egli non esige dagli Ebrei altro che essi contraccambino il Suo amore ed osservino i Suoi precetti, aprendo il cuore finora ottuso e l'indocile volontà all'adempimento dei loro doveri. Essi sono stati testimoni delle grandi opere da Dio compiute a loro favore e debbono convincersi che l'adempimento dei doveri loro imposti è condizione e motivo della loro esistenza di popolo nella Terra promessa. La quale non è, come l'Egitto, paese di pianure, bagnato da un grande fiume

che ne irriga il suolo come un orto; quella è una Terra ricca di monti e di valli, che ha bisogno della pioggia e deve quindi attendere che Dio ne vigili e ne protegga con la Sua costante provvidenza, in ogni stagione dell'anno, la capacità produttiva. La quale dipenderà dalla onestà e dal retto comportamento del popolo (come è dichiarato dal brano che costituisce la seconda parte dello *Shemà*, Cap. XI, vv. 13-21 allo stesso modo che ne dipenderà l'impresa di conquista che si inizia.

Questa parashà si apre ponendoci un serio problema. Vi si parla di una «ricompensa» che viene data da Dio al popolo obbediente, in questo mondo. Si tratta quindi di una ricompensa nazionale, di un premio collettivo, concesso non al singolo individuo ma a tutto il popolo nel suo complesso. Ora, vien fatto di domandarci: si deve dunque adempiere al proprio dovere non per sé, ma per i vantaggi che ne possono o ne debbono derivare? E una onestà di questo genere è forse degna di portar questo nome?

Ma la Torà non dice che si deve fare il bene per il premio che se ne può attendere, ma dice che l'onestà delle opere è condizione *sine qua non* perché Dio mantenga al popolo le promesse fatte agli avi, il Suo amore, la Sua benedizione, la Sua protezione, ed esso abbia un'esistenza felice, una vita libera e feconda di opere, sulla terra assegnatagli. Le leggi sono buone in sé e vanno osservate per questa loro eccellenza; sono, come è stato detto al capitolo IV, v. 8, «norme e disposizioni giuste», per cui il popolo che le possiede è considerato dalle genti «popolo saggio e intelligente» (Cap. IV, v. 6). Il premio ne verrà come naturale conseguenza benefica, ma l'Ebreo dovrà eseguire quelle leggi e quei comandamenti senza mirare o pensare al premio che ne deriverà necessariamente. Antigono di Sochò, uno dei più antichi maestri della tradizione, diceva: «Non siate come gli schiavi che servono il padrone per ottenerne una ricompensa; ma siate come gli schiavi che servono il padrone senza alcuna speranza o desiderio di premio e abbiate timore di Dio (*Pirqè Avot*, I, 3)¹.

Ma sarebbe però concepibile che un libro come la Torà, tutto permeato di ottimismo, di fiducia nella vita, di profondo senso di giustizia, non ispirasse la fede nel premio che spetta ai buoni e ai giusti, nella punizione che deve colpire gli empi, come coronario delle loro azioni? La constatazione dei buoni effetti prodotti dalle opere oneste e delle cattive conseguenze delle cattive azioni altro non è che l'affermazione dell'idea che *la giustizia dovrà necessariamente trionfare in questo mondo travagliato*.

In questa parashà, Moshè va preparando il popolo all'occupazione del paese di Kenà'an. Si tratta di una specie di lezione di geografia politica perché i

¹ www.archivio-torah.it/ebooks/pirkeavot/avot1.pdf

futuri conquistatori non si debbano trovare dinanzi a situazioni impreviste od a sorprese. Così Moshè dà l'ottimo consiglio di non eliminare in una volta tutta la popolazione indigena, ciò che sarebbe ingiusto e dannoso, anche perché non è facile a un popolo nomade ricostruire la sua vita sulle rovine delle città e delle campagne di una fiorente e antica civiltà. Facile e rapida può essere l'opera di distruzione, ma molto più lento e difficile è il ricostruire. Nella descrizione di Erez Israel Moshè elenca i suoi tesori naturali e la sua fecondità e, prima di tutto, le «sette specie» di prodotti per cui essa era famosa, cioè frumento, orzo, fichi, melagrani, ulivi abbondanti d'olio, e miele. Oggi giorno la Palestina è ricca di molte altre specie di piante; il frumento attualmente non è molto coltivato, ma nella antichità pare che esso costituisse uno dei suoi prodotti più cospicui, insieme con l'olio. Shelomò (Salomone) inviava ogni anno a Chiram re di Zor (Tiro) 20.000 *kor*² di frumento e 20 *kor* di olio puro (*shémen katit*) (I Re, Cap. V, v. 25). Vi avrebbero trovato inoltre molte miniere di rame e di ferro (che non esistono attualmente, per lo meno nel territorio Cisgiordano. Avrebbero trovato un paese diverso da quello da cui erano usciti. In Egitto le acque del Nilo, straripando, fecondavano il suolo e il contadino egiziano usufruiva di un sistema di canali e di macchine azionate coi piedi (Cap. XI, v. 10) per irrigare le terre non raggiunte dall'acqua del fiume. In Palestina non ci sarebbe stato nulla di tutto ciò. Ma, in compenso, ci sarebbero state piogge abbondanti. Ciò potrebbe parere, a prima vista, contrario alla realtà, perché è risaputo che la Palestina è un paese secco e caldo. Ma, per non lasciare alcun dubbio sulla esattezza dei dati biblici, riportiamo da un recente trattato di geografia della Palestina alcune cifre che confermano pienamente le notizie e i dati mosaici. In Palestina la quantità media di piogge all'anno è di 520 mm.³ Se si paragona questa cifra con quella corrispondente delle regioni più settentrionali, si nota quanto essa sia notevole. A Odessa la media annua è di 392 mm, a Varsavia di 480. Gerusalemme, per esempio, giunge fino a un massimo di 1100mm! Parrebbe quasi che Moshè avesse fatta, senza bisogno delle ricerche delle moderne stazioni meteorologiche, calcoli molto accurati! E per noi questi particolari, apparentemente insignificanti, hanno una grandissima importanza. Essi dimostrano che Moshè agiva con un profondo senso di responsabilità, con quella coscienza che manca alla maggior parte dei capi assolutisti e che mancava ai monarchi di allora; egli calcola e studia con la meticolosità dell'uomo politico moderno che debba fare un rapporto tecnico davanti ad una commissione parlamentare...

² Vedi: Alfredo Ravenna, *Le Misure nella Bibbia*, www.archivio-torah.it/libretti/MisureBibbiaRavenna.pdf

³ Per notizie più precise sulla disponibilità di acqua in Erez Israel prima del moderno Stato di Israele vedi: Samuel Kruglikoff, *Il Rimpatrio di Israele*, 1930, pag. 30. www.archivio-torah.it/ebooks/Rimpatrio/01.pdf. Il link a tutte le dispense che compongono il libro è: www.archivio-torah.it/ebooks/Rimpatrio/rimpatrio.htm

Commentando la parashà di Lekh Lekhà⁴, avevamo, sottolineato la concezione nazionale-territoriale della Torà. Avevamo detto che un dato territorio sarebbe stato assegnato secondo il criterio morale della Bibbia, a un determinato popolo in base ai suoi meriti e tolto ad un altro in conseguenza dei suoi demeriti. In questo caso però, afferma Moshè, il paese spetta agli Ebrei non per i loro particolari meriti, ma piuttosto per altre 3 cause: per i demeriti dei suoi antichi abitanti, per una necessità di giustizia punitiva contro quei popoli empì e per il patto che Dio aveva stabilito con i patriarchi (vedi commento di Ramban al Cap. IX, v. 4-5). Avram avrebbe potuto occupare il paese grazie ai suoi meriti, se non fosse stato che «il peccato degli Emorei non aveva ancora colmato la misura» ai suoi giorni (Genesi, Cap. XV, v. 16). Ma ora questi popoli si erano dimostrati talmente corrotti che il grande momento della giustizia era suonato e gli Ebrei potevano «ereditare» il paese.

Certo, ciò impegnava gli Ebrei ad osservare il patto stabilito coi loro avi e a mostrarsi degni di quell'eredità, poiché solo grazie ai meriti dei padri e alle colpe delle popolazioni cananee essi avevano ottenuto la facoltà di occupare quel bellissimo paese, che altrimenti non avrebbero meritato per i peccati da loro commessi che Moshè ricorda nel corso di questa parashà. Se non si mostreranno migliori delle popolazioni conquistate, se non saranno degni del favore ottenuto, faranno anch'essi la fine dei popoli che li hanno preceduti. La giustizia di Dio si eserciterà imparzialmente anche su di loro. Ed è quello che purtroppo è accaduto più volte nella storia ebraica. «Or dunque, Israele, che chiede da te Signore tuo Dio? Null'altro che temere il Signore tuo Dio, seguire tutte le Sue vie, amare e servire il Signore tuo Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima; osservare i precetti del Signore ed i Suoi statuti, che io ti comando oggi: e ciò per il tuo bene» (Cap. X, v. 12-13). Ispirandosi a questi concetti di responsabilità morale gli antichi maestri sentenziavano: «Tutto è nelle mani di Dio fuorché il timore di Dio»: sentenza molto profonda ed acuta, secondo la quale si dà all'uomo la libertà delle sue idee e dei suoi sentimenti, senza che essa lo esoneri dalle loro conseguenze. Dobbiamo convincerci che il «timore di Dio», se pure non vuole essere imposto perché non si impongono i sentimenti di amore e di venerazione, è però elemento indispensabile per la onesta condotta, cioè per l'obbedienza a quel sistema di morale e di vita che si chiama Torà. Dio *invita* gli Ebrei a temerLo, Dio *chiede* loro di temerLo e a dimostrarlo coll'osservanza delle leggi che sono state conferite al popolo «per il suo bene» (Cap. X, v. 12-13). Il suo destino è nelle sue mani.

Con questa parashà abbiamo terminato la parte che si potrebbe chiamare storico-morale del Deuteronomio. Queste pagine sono la rievocazione di un

⁴ www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/03LechLecha.pdf

periodo storico, fatta da un uomo di Stato ai suoi fratelli. Ma quale enorme differenza fra questa orazione e i discorsi dei capi politici moderni! Non c'è alcuna traccia di quella consueta vanagloria, di quella volgare autoesaltazione, di quel disprezzo delle masse, di quell'irrisione alla libertà che aveva raggiunto il parossismo nell'oratoria carnevalesca di Hitler e di Mussolini. C'è invece una profonda critica del popolo e anche di sé stesso, c'è quell'umiltà e quel sentimento di affetto che permette anche di dire parole dure alla propria gente, di non risparmiarle aspri rimproveri ed ammonimenti severi.

Ma, come è costume dell'oratoria profetica, la severità è sempre attenuata e raddolcita da visioni di pace e da promesse di prosperità nei confini della terra che si estende dal deserto e dal Libano e dall'Eufrate fino al Mediterraneo (Cap. XI, v. 25).

PARASHÀ XLVII - REÈ

(Deuteronomio, Cap. XI, v. 26 - Cap. XVI, v. 17)

Dio pone dinanzi agli Ebrei l'alternativa della benedizione - se essi seguiranno i Suoi Comandamenti - e della maledizione - in caso contrario. La benedizione avrà per sua sede simbolica il Monte Gerizin e la maledizione il vicino e più alto Monte 'Eval, situati ambedue nella Cisgiordania.

Si elencano quindi i precetti più importanti che gli Ebrei dovranno osservare nella loro Terra e primo quello di distruggere completamente le sedi e i simulacri dell'idolatria seminati «sui monti alti, sulle colline e all'ombra degli alberi» (Cap. XII, v. 2) e dovranno istituire un centro, che verrà scelto dal Signore, quale unico santuario del culto e della idea ebraica. Là recheranno i loro olocausti, le loro decime, i loro tributi e là gioiranno per il bene loro concesso da Dio, insieme con le loro famiglie, coi servi e coi leviti. In quella sede sola potranno essere fatti i sacrifici, mentre si potrà in qualunque luogo scannare gli animali destinati all'alimento. Si ripete con insistenza il divieto, già più volte proclamato, di cibarsi del sangue (Cap. XII, vv.16, 23, 24, 25) e, con altrettanta insistenza, si mette in guardia il popolo contro il culto e gli usi idolatrici, dopo la scomparsa delle popolazioni cananee. Nulla dovrà indurli a risuscitare le superstizioni pagane. Se si desse per esempio il caso che si presentasse loro un profeta od un sognatore che, compiendo dei «miracoli», tentassero di indurre gli Ebrei all'adorazione degli idoli, quel profeta o quel sognatore dovranno essere considerati come strumenti di tentazione e dovranno essere condannati a morte. «Tu eliminerai il male dal tuo seno» (Cap. XIII, v. 6). Lo stesso dovrà farsi perfino verso i propri stretti parenti o consanguinei che tentassero di trascinare la famiglia al culto di qualsivoglia deità, vicina o lontana, qualunque sia il luogo della terra in cui essa viene adorata. La pena servirà d'esempio a tutti gli Ebrei che, per timore d'incorrere nella medesima condanna, non oseranno più compiere così mala azione in seno al popolo (Cap. XIII, v. 12). Se si desse poi il caso che tutta una intera città fosse indotta in peccato di idolatria, per istigazione di scellerati connazionali, essa dovrà, dopo severa inchiesta e dopo sicure prove, venir rasa al suolo.

Gli Ebrei, che sono «figli del Signore» (Cap. XIV, v. 1), non debbono seguire i barbari usi dei pagani per cui essi si assoggettavano a tormenti fisici, ad incisioni e depilazioni che ne deformavano la figura. Per lo stesso criterio di «santità» debbono astenersi dai cibi impuri, per cui si dà qui la lista degli animali permessi che non erano stati elencati nel passo parallelo di Levitico (Cap. XI) e si ripetono i caratteri generali degli animali leciti e vietati (Cap. XIV, vv. 3-21). Ogni anno si dovrà levare la decima parte dei prodotti agricoli e goderla nella sede del culto. Se la distanza per giungere al Santuario fosse troppo grande, si potranno trasformare quei prodotti in denaro, impiegandolo poi nell'acquisto di cibi che verranno consumati con la famiglia nella sede centrale del culto.

Ogni tre anni, però, la decima verrà consumata nel luogo di residenza, dandone parte ai leviti, agli stranieri, alle vedove e agli orfani.

Ogni settimo anno cadrà l'anno della *Shemittà* (remissione) in cui ogni creditore dovrà condonare qualunque debito contratto verso di lui da connazionali poveri, «per quanto sia sperabile che non debbano esistere bisognosi in seno a te, perché il Signore tuo Dio ti benedirà nel paese che Egli ti dà in possesso ereditario, purché tu ubbidisca al Signore tuo Dio e ne osservi i precetti» (Cap. XV, v. 45).

L'Ebreo avrà però l'*obbligo* di sostenere i suoi fratelli poveri che eventualmente vi si trovassero ed essere generoso di prestiti, senza pensare che dovrà poi rinunciare al suo credito col sopraggiungere dell'anno settimo. Nell'anno della *Shemittà* dovrà pure essere emancipato lo schiavo ebreo che, nel momento della libertà, dovrà essere provvisto dal padrone di un po' di viatico o di corredo, in generi animali o vegetali. Se lo schiavo volesse poi rinunciare alla sua libertà, per l'affetto che porta al padrone, potrà farlo sottoponendosi alla perforazione dell'orecchio. Si ripete poi la prescrizione di consacrare a Dio i primogeniti fisicamente perfetti del grosso e minuto bestiame. La *parashà* termina (Cap. XVI, v. 1-17) con le norme relative alle tre principali festività ebraiche (*Shalòsh Regalìm*): Pésàch, Shavuòt, Sukkòt.

Che cosa significa l'ordine di «porre la benedizione sul Monte Gerizim e la maledizione sul Monte 'Eval?» (Cap. XI, v. 29). Dove si trovano prima di tutto questi due monti? Si trovano presso Sàmaria e Shekhem, l'attuale Nablus araba, e ne dominano il paesaggio, superando gli altri monti di circa 300 m. Il Monte Gerizim è alto 881 m, il Monte 'Eval, il più elevato dei monti della Sàmaria, raggiunge i 940 m. Anche dall'aspetto geologico essi diversificano dal resto del paesaggio. Quanto poi al significato della cerimonia, Onkelos, il traduttore aramaico, e con lui la maggior parte dei commentatori, l'ha interpretato immaginando che coloro che dovevano benedire il popolo si dovessero rivolgere verso il Monte Gerizim, il più fertile dei due e poi, minacciando la maledizione in caso di disobbedienza alle leggi della Torà, dovessero rivolgersi verso l'opposto Monte 'Eval, più sterile e desolato. (La cerimonia è descritta in Giosuè, Cap. VIII, v. 33-34)¹.

Il Monte Gerizim conserva ancora oggi una importanza particolare, perché è il monte sacro ai Samaritani, una popolazione non ebraica trapiantata in Palestina dal conquistatore assiro (722 av. E. V.) dopo l'esilio delle 10 tribù che costituivano il regno d'Israele. È questo il luogo sul quale essi offrono ogni anno il sacrificio pasquale. Questa singolare Comunità, che conserva il dialetto

¹ www.archivio-torah.it/EBOOKS/GIOSUE/Giosue.pdf pag. 60

aramaico e la antica scrittura ebraica, è ormai in via di estinzione, non raggiungendo attualmente più di 150 anime.

In questa parashà troviamo alcuni particolari di notevole importanza intorno al culto idolatrico che veniva esercitato «sugli alti monti, sulle colline e all'ombra di piante verdeggianti» (Cap. XII, v. 2). Elemento importante di questi rustici santuari era la *Asherà* o boschetto sacro. Erano piccoli santuari numerosissimi in tutto il paese. Essendo di facile accesso e molto frequenti, essi mettevano in pericolo l'unità (morale, religiosa, nazionale) del popolo di Israele, che veniva ad essere spezzata e decentrata in piccoli frammenti. Si può quindi capire per quale ragione Moshè e i profeti si mostrino così profondamente avversi a questi piccoli santuari e per quale ragione vi vedessero il pericolo massimo per la salute morale della compagine nazionale del popolo. Ed è questo uno dei motivi, se non il principale, per cui si è istituito il santuario unico e centrale del popolo ebraico.

Uno dei vizi più odiosi delle religioni pagane antiche e moderne è l'enorme potere e la illimitata venerazione concessi dalle folle ignoranti agli stregoni. Basta che essi diano qualche «segno» o qualche apparente dimostrazione del loro magico potere, perché acquistino un dominio illimitato sulle masse e perché ogni loro opinione o consiglio diventino sacri per il pubblico. Perché la religione ebraica nega e condanna questo loro potere? La risposta è data dal testo stesso: ci sono principi di fede e di morale, acquisiti in modo meno primitivo, diremmo quasi in modo più logico e razionale, che nessun miracolo di pseudo-profeta può abolire. Sarebbe altrimenti troppo facile sovvertire la morale e traviare i popoli! Non si può ammettere che, con un banale atto di stregoneria un falso Profeta riesca ad abbattere quell'alto principio monoteista che deve essere il patrimonio sacro, la ragione di vita, la bandiera e l'ideale del popolo e che deve costituire la nota fondamentale della sua individuabilità, duramente plasmata in 40 anni di lotte contro vecchie abitudini, contro vecchie fedi, contro vecchi pregiudizi. Considerato il problema da questo aspetto, non ci sembra che la pena di morte, comminata in questi casi, sia una pena troppo severa. Non si può impunemente attentare alla salute morale e allo spirito di un popolo.

E quando si tratta di compiere un atto di giustizia, non sono lecite distinzioni né parzialità. «Quando un tuo fratello, figlio di tua madre, o un tuo figlio, o una tua figlia, o la donna del tuo seno, o un amico tuo, che è come un altro te stesso, ti seducessero segretamente dicendoti: «andiamo a prestare culto ad altri dei sconosciuti a te ed ai padri tuoi... » tu non devi cedere, non devi dargli ascolto, non devi avere pietà o misericordia di lui, non devi nascondere; ma devi ucciderlo; sarai tu stesso il primo ad alzar la mano contro di lui per metterlo a

morte e poi tutto il popolo farà lo stesso» (Cap. XIII, vv. 7, 9-10). La giustizia è dunque inesorabile e non conosce legami di amicizia o di sangue. Sarebbe pronto ognuno di noi, se giudice, a condannare un suo congiunto qualora lo ritenesse degno di pena? Ecco un problema di carattere generale, attinto dalla parashà, problema che noi poniamo a ciascuno dei nostri lettori.

Un'altra delle più stolte manifestazioni del culto pagano era ed è il culto dei morti. Dinanzi al fenomeno della morte che li colpiva amaramente e che essi non potevano comprendere, gli antichi, in segno di lutto, si martoriavano, producendosi solchi e profonde incisioni nella carne, quasi volessero vincere col dolore fisico quello morale di gran lunga più amaro o volessero propiziarsi gli dei con quella specie di tormenti. Ma gli Ebrei, che qui vengono chiamati «figli del Signore», sono e devono essere più dignitosi anche nel dolore e non deturpare la loro nobile figura. Solo così, assumendo un atteggiamento umano di fronte alla morte, potranno giustificare l'appellativo di «figli di Dio», sui quali risplende la luce dello spirito. I nostri lettori possono paragonare la ricchissima letteratura, l'abbondante mitologia, il folclore e i pregiudizi che i popoli dell'antichità e quelli moderni hanno raccolto intorno alla morte, colla parsimonia degli Ebrei in questo campo. Questa parsimonia è indice di superiorità in chi, sereno e fiducioso nel proprio destino spirituale, non teme un fenomeno a cui non può sottrarsi e che non deve incidere sul suo equilibrio.

Ci sono in questa parashà due frasi che sembrano in apparenza contraddittorie. Una dice: «Però non vi saranno bisognosi nel tuo seno, poiché il Signore ti benedirà...» (Cap. XV, v. 4); e l'altra: «Quando vi sia un bisognoso in mezzo a te...» (Cap. XV, v. 7).

Più che avventurarci in una discussione intorno all'apparente contraddizione di questi versi, vogliamo porci una domanda più generale e cioè: la Torà crede o non crede possibile abolire la povertà?

Mendelssohn, analizzando in questa occasione la sintassi ebraica biblica (la quale, esprimendo con lo stesso tempo imperfetto o futuro tanto l'indicativo quanto il congiuntivo, si presta a facili equivoci quando si debba tradurre la frase in lingua europea), concludeva coll'affermare che non esiste contraddizione fra i due versi.

Altri commentatori invece, come i maestri del Talmud (*Bavà Mezi'à*), pensavano che quelle frasi debbono essere collegate col verso 3 in cui si permette di concedere prestiti allo straniero, esigendone poi il pagamento, mentre si deve condonare il debito al proprio fratello. Temendo che gli Ebrei, spinti da avarizia o da desiderio di lucro, prestassero soltanto allo straniero e mai al fratello, falsando così lo spirito della legge, la Torà avrebbe avvertito che era loro concessa la facoltà di prestare allo straniero soltanto nel caso in cui non

ci fosse stato fra gli Ebrei alcun povero. Ma siccome (v. 7) i poveri ci sarebbero sempre stati, come è affermato al verso 11, gli Ebrei avrebbero avuto l'obbligo di prestare ai loro connazionali bisognosi, senza preoccuparsi in alcun modo dell'eventuale decadenza e remissione del loro credito. Quei commentatori o comunque pensatori ebrei e non ebrei che, prendendo lo spunto dal verso 11, vogliono concludere, coll'autorità della Bibbia, che la povertà sia un fenomeno naturale, inevitabile e permanente, peccano di fatalismo opportunista. L'interprete che, con spirito semplice e con chiaro intuito, ha capito il testo della Torà meglio degli altri è stato, secondo noi, Rashì, il quale, commentando il verso 4, dice: «Se voi eseguirete la volontà di Dio, i poveri esisteranno presso altri popoli e non presso di voi; ma se non ubbidirete al volere di Dio, i poveri esisteranno anche fra di voi». L'Ebraismo è basato sull'esercizio dell'umanità e della giustizia, per cui è possibile evitare la miseria, mentre non riusciranno mai ad eliminare questo triste fenomeno sociale quei regimi fondati sull'ingiustizia e sullo sfruttamento. È questa in sostanza l'idea che scaturisce dal contesto del capitolo e da tutto il complesso dell'idea ebraica. Cadono quindi tutte le apparenti contraddizioni fra i versi 4, 7 e 11 del Cap. 15 e la povertà si riduce ad un deprecato fenomeno di regimi sociali ingiusti, in cui manca qualunque senso di solidarietà e di amore fra i figli di uno stesso popolo e fra i figli dello stesso unico Dio.

PARASHÀ XLVIII - SHOFETIM

(Deuteronomio, Cap. XVI, v. 18 - Cap. XXI, v. 9)

La parashà comincia dando le norme concernenti l'istituto dei tribunali e ripetendo che la giustizia deve essere esercitata con onesta imparzialità. «La giustizia, la giustizia devi seguire ed allora vivrai nel possesso della Terra che il Signore tuo Dio ti concede» (Cap. XVI, v. 20). Si vietano la piantagione di alberi e l'erezione di lapidi presso l'altare di Dio, così frequenti fra i pagani. Si propongono poi alcuni casi nei quali dovrà esercitarsi l'opera del tribunale e prima di tutto la colpa di idolatria in cui fosse incorso un qualunque individuo ebreo, uomo o donna; dopo una accurata inchiesta e dopo che la colpa sia stata accertata e si ottenga la deposizione di almeno due o tre testimoni, il reo sarà condannato a morte. In caso di processi o civili o penali o correzionali che presentino particolari difficoltà, si dovrà ricorrere al giudizio delle supreme autorità dello Stato, sacerdoti, leviti od altra costituita potestà e seguirne rigidamente il parere.

La costituzione ebraica qui presentata ammette la nomina di un re, nell'ipotesi che il popolo lo richieda «per non essere da meno delle altre genti vicine» (Cap. XVII, v. 14). Il monarca dovrà essere però ebreo; non dovrà avere numerosi cavalli nè molte donne o eccessive ricchezze: dovrà procurarsi e tenere presso di sé una copia della Torà da cui possa attingere la conoscenza dei doveri che sono imposti a lui come a qualunque altro ebreo e condurre una modesta vita, senza ritenersi superiore ai suoi fratelli.

Si parla poi dei diritti e dei doveri della classe sacerdotale la quale, non potendo possedere proprietà fondiari, dovrà percepire dal popolo alcuni tributi sacrificali e dedicarsi al servizio di Dio, secondo la funzione attribuitale al momento della investitura (Deuteronomio, Cap. X, v. 5). E poiché una parte dei sacerdoti erano sparsi in tutto il territorio ebraico, nelle loro sedi particolari (Numeri, Cap. XXXV, 1-8), viene concesso loro di trasferirsi nella sede centrale e di assumere là il servizio comune, godendo degli stessi diritti degli altri leviti, salvo alcune restrizioni.

Si vieta l'imitazione dei barbari e disumani usi del paganesimo: il sacrificio dei figli, la divinazione, l'astrologia, il sortilegio, la negromanzia. Israele avrà il suo profeta che parlerà in nome di Dio. Se poi costoto profeta oserà parlare a nome di altri dei, esso dovrà essere considerato come un impostore e dovrà essere condannato a morte. Si ripete l'ordine di stabilire delle città di rifugio nel territorio conquistato sulla riva sinistra del Giordano e si danno alcuni esempi di omicidio involontario. Si fa divieto di spostare a proprio vantaggio i confini delle proprietà assegnate a ciascuna famiglia e si danno norme intorno ai testimoni falsi.

Si passa quindi a trattare del caso di guerra in cui fosse impegnata la nazione. Non deve spaventare la superiorità degli eserciti e dell'armamento nemico. Prima di iniziare la

battaglia il sacerdote dovrà tenere un discorso al popolo per sostenerne la fiducia. Dovranno essere esonerate dal servizio alcune categorie speciali di persone e cioè chi abbia fabbricato una casa nuova e non l'abbia ancora inaugurata, chi abbia piantato una vigna e non ne abbia ancora goduto il prodotto, chi si sia fidanzato con una ragazza e non l'abbia ancora presa in moglie e infine i paurosi che potrebbero spargere il panico fra i soldati. Prima di attaccare una città, si dovrà indirizzarle un appello alla pace: solo in caso di rifiuto si potranno iniziare le operazioni di assedio, durante le quali si dovranno rispettare le piantagioni «perché gli alberi non sono persone che possano ritirarsi nella fortezza onde ripararsi contro il nemico» (Cap. XX, v. 19).

Si danno finalmente disposizioni per il caso di ritrovamento di una persona assassinata da ignota mano.

I brevi cenni forniti dalla parashà non sono sufficienti a dare un'idea precisa dell'organizzazione degli antichi tribunali d'Israele, per cui è necessario ricorrere alla tradizione talmudica e al posteriore ordinamento della giustizia, tenendo conto naturalmente dello sviluppo storico che l'istituto deve avere subito. L'onestà e l'imparzialità più assolute dovevano ispirare l'esercizio della giustizia. I libri dei profeti e il posteriore insegnamento dei rabbini sono un continuo appello alla imparzialità dei giudici e una continua invettiva contro gli abusi dei tribunali. Il giudice è il collaboratore di Dio nell'opera della creazione e strumento di pace e di concordia fra gli uomini.

La costituzione ebraica aveva dunque in Dio il suo monarca e nel giudice il capo politico dello Stato (Deuteronomio, Cap. XVII, v. 9) e nei tribunali i custodi e i tutori della legge e dell'ordinamento sociale. È preveduto però per ipotesi il regime monarchico. La costituzione ebraica non è rigida. «La direzione dello Stato - scrive S. D. Luzzatto, commentando il verso 9 del Cap. XVII - può assumere forme diverse; la Torà non ha scelto un sistema escludendone qualsiasi altro, ma ha lasciata la scelta all'arbitrio della nazione, secondo le necessità dei tempi, vale a dire secondo le tendenze popolari e la situazione interna ed esterna della nazione». Nonostante però questo rispetto della volontà popolare, non c'è dubbio che il regime preferito dalla costituzione è quello repubblicano e la monarchia non è, nel pensiero mosaico, che una concessione, per quanto alcuni maestri della tradizione (Rabbì Josè, in Sanhedrin) ne facciano un imperativo e questo criterio sia passato poi nel diritto ebraico (vedi Maimonide, *Hilkhòt Melakhìm*).

Tentativi monarchici si ebbero nell'epoca repubblicana (Giudici VIII, 22 e IX, 6) ed ebbero successo definitivo con la nomina del primo Re d'Israele, Saul. «Ormai - osserva S. D. Luzzatto (Deuteronomio XVII, 14) - i tempi erano mutati, gli anziani dovettero capire che, data la situazione del popolo in quell'epoca e le

trasformazioni morali e sociali che erano prevalse nella nazione e l'amore ai piaceri e alle false glorie (quello che nel suo stile il Luzzatto chiama *Atticismo* in opposizione all'*Abramismo*) la nazione aveva bisogno di un re che avesse ricchezze ed onori. Certo il motivo che indusse gli anziani ad una richiesta simile fu una cattiva cosa, però essi avevano come attenuante il fatto che il popolo aveva ormai subito tali mutamenti da sentir la necessità di un re come era stato previsto dalla costituzione mosaica». Se la ragione degli anziani (1° Samuele, VIII, 5): «Concedine un re che ci governi come avviene presso tutti i popoli» era allora quella medesima data come ipotesi nella nostra parashà (XVII, 14) ciò non significa però che la richiesta del nuovo regime fosse lodevole; i difetti e i vizi della monarchia dovevano essere noti anche agli Ebrei e li denuncia con vibrata eloquenza Samuele nel suo discorso al popolo (1° Samuele VIII, 11-18) per quanto senza risultato: «No, vogliamo avere un re - ripete la folla - vogliamo essere anche noi come le altre genti». Comunque sia, il re non doveva essere un tiranno assoluto. La legge era uguale anche per lui e la semplicità dei costumi doveva essere la sua regola. Poi, come si sa, il costume degenerò anche presso il re d'Israele, perché pare che l'istituto monarchico segua una sua via irrimediabile, proprio come era stato denunciato da Samuele.

Contro queste degenerazioni però Israele ebbe un argine: il profeta (Deuteronomio, XVIII, 18-19) che da Samuele a tutta la schiera che lo seguì nei secoli, si oppose eroicamente ai vizi delle corti, agli abusi, alle ambizioni, alle corruzioni, alle tirannidi della monarchia. Il profeta è l'interprete dell'ideale, posto «come invincibile fortezza, come colonna di ferro, come muraglia di bronzo contro re e principi, contro sacerdoti e folle» (Geremia, I, 18).

In questa parashà si parla per la prima volta della guerra come fenomeno sociale, come dura necessità storica. L'ideale ebraico è avverso alla guerra. La guerra è un male prodotto da una concezione anti-sociale, per cui si offende e si calpesta l'idea della giustizia e la mèta comune dell'umanità. «Qualunque volta - dice il Midrash - si parla di disgrazia nella Bibbia, si vuole alludere alla guerra».

Il diritto ebraico considera tre specie di guerre: quella che il popolo *può* fare (*milchémet reshùt*), quella che è *costretto* a fare (*milchémet chovà*) e quella che *deve* fare (*milchémet mizvà*). È un adattamento dell'ideale alla triste realtà, al quale però sono posti limiti ben definiti. Maimonide (*Hilkhòt melakhim*, VI) scrive «Non si deve muover guerra mai contro nessuno se non dopo aver fatto appello alla pace, sia che si tratti di una guerra *facoltativa* o che si tratti di una guerra che *si deve* fare. Se il nemico non ha acconsentito alla pace, gli si dichiara guerra, rispettando però la vita delle donne e dei bambini. Non si dovranno recidere gli alberi fruttiferi che si trovino in territorio nemico, nè tagliare i canali dell'acqua perché le piante inaridiscano. Ponendo l'assedio ad una città per

conquistarla non si dovrà accerchiarla da tutti quattro i lati, ma si dovrà lasciare un luogo aperto perché chi vuole mettere in salvo la propria vita possa fuggire». I codici di guerra e i diritti internazionali moderni non sono ancora riusciti, dopo tante fatiche, congressi e trattative, a raggiungere l'umanità di queste norme del giure ebraico. Le stragi di donne e di bambini, le immani distruzioni e le crudeltà inaudite delle recenti guerre dimostrano quanto cammino debba percorrere ancora l'umanità prima di adeguarsi alle norme civili che l'antica legislazione ebraica imponeva al popolo, senza che dall'altra parte ci fosse alcuna analoga consuetudine. È che l'ideale d'Israele vuole che cessino le guerre e che i popoli «spezzino le loro spade per trasformarle in vanghe e le loro lance per farne falci e che nessuna nazione alzi la spada contro l'altra nè apprenda più l'arte della guerra» (Isaia II, 4; Michà IV, 3). «Sapienti e profeti - conclude Maimonide il suo trattato *«Della monarchia e delle guerre»* - non hanno sognato l'età messianica per dominare sul mondo nè per sottomettere i non ebrei alla loro signoria nè per godere i piaceri della vita, ma per avere la libertà di dedicarsi allo studio nella indipendenza del corpo e dello spirito. Nell'età messianica non esisteranno più nè carestie nè guerre nè invidie nè rivalità, perché il mondo sarà largo di beni per tutti». Il mondo potrebbe essere generoso di beni per tutti se l'ideale della giustizia e il desiderio della pace prevalessero sulla cupidigia degli individui, delle classi e dei popoli.

PARASHÀ XLIX - KI TEZÈ

(Deuteronomio, Cap. XXI, v. 10 - Cap. XXV, v. 19)

La parashà s'inizia col prevedere il caso di guerra che il popolo dovesse muovere a qualche suo nemico ed in cui, dopo la ottenuta vittoria, si fossero condotti prigionieri e fra questi ci fosse qualche giovane e bella donna della quale un reduce ebreo s'invaghisse e volesse prenderla in moglie. In questo caso la schiava dovrà essere lasciata libera di piangere per un mese il padre e la madre e, solo dopo questo periodo di lutto, potrà essere sposata regolarmente. Non volendo toglierla in moglie, colui che l'ha presa prigioniera dovrà emanciparla e renderle la sua libertà.

Si fa poi il caso di un ebreo che avesse due mogli, di cui una più amata e l'altra meno, e da quest'ultima avesse avuto il primogenito. Egli non potrà concedere alcun privilegio al figlio della donna preferita a scapito del primogenito dell'altra.

Il figlio ribelle ai genitori, che si mostrasse incorreggibile nonostante le ammonizioni e le correzioni impartitegli, potrà essere deferito al Tribunale e, in caso estremo, condannato a morte.

Se accadesse a qualcuno di vedere l'animale di un altro vagare sperduto o cadere stanco sotto un grave peso, sarà suo dovere riportarlo al padrone o aiutarlo a risollevarsi.

È proibito ai membri dei due sessi di abbigliarsi alla maniera dell'altro sesso.

Trovando un nido d'uccelli, sarà proibito di prendere la madre insieme ai figli; la madre dovrà essere risparmiata.

Seguono alcune norme per la salvaguardia della purità della famiglia. Si decreta quindi che il bastardo (*mamzèr*), come pure (per ragioni storiche) l'ammonita e il moabita, non possano essere ammessi a far parte del popolo ebraico mediante matrimonio. Al contrario, gli idumei e gli egiziani potranno essere accolti nella compagine nazionale alla terza generazione.

Viene sanzionato il diritto d'asilo per lo schiavo fuggito dal suo padrone. È proibita la prostituzione e l'usura. È ammesso il divorzio e ne vengono dettate le norme. Il documento del divorzio è chiamato *sefer keritut* (libello di ripudio). Al primo marito è vietato di riprendere la moglie passata successivamente a seconde nozze.

«Non defraudare l'operaio a giornata povero e bisognoso, sia egli dei tuoi fratelli o dei forestieri (viventi) nel tuo paese, nelle tue città» (cap. XXIV, v. 14).

È dovere dell'ebreo sposare la vedova del fratello morto senza prole (*Jibbum*). In caso di rifiuto da parte del cognato si procederà ad una cerimonia speciale, chiamata *chalizà* (scalzamento).

La parashà termina coll'ordine dato agli ebrei di non dimenticare mai il male fatto loro dal popolo da Amalèq allorché uscivano dall'Egitto. Quando gli ebrei avranno messo forti radici nella loro terra dovranno distruggere questa gente infame.

Questa parashà abbonda in Leggi che - più o meno direttamente - riguardano l'istituto della famiglia. Non è dunque un caso che proprio la prima di queste leggi riveli una profonda comprensione umana per i legami di affetto che debbono intercorrere fra i membri di una stessa famiglia. Infatti il soldato ebreo vittorioso, che abbia trovato una bella ragazza fra i prigionieri fatti in battaglia, non dovrà farsi trasportare dalla prepotenza naturale del trionfatore e dall'improvvisa passione, ma dovrà lasciare che la donna, per un mese, pianga la famiglia dalla quale è stata separata dalle tristi vicende belliche, prima di acconsentire a formarne un'altra in terra straniera. Va segnalato qui l'uso degli antichi di radersi il capo in segno di lutto (Cap. XXI, v. 12), uso che ritroviamo, per esempio, in Geremia, Cap. 48, v. 37.

Ispirata allo stesso senso profondo di umanità, è la legge che stabilisce che lo sposo novello sia esonerato, nell'anno successivo al suo matrimonio, da qualsiasi obbligo civico e soprattutto dal servizio militare, «affinché possa render lieta la donna che ha tolto in isposa» (cap. XXIV, v. 5).

Anche altre leggi di questa parashà, oltre a quelle riguardanti la famiglia, sono ispirate ad un senso di delicatezza quasi poetico, per esempio il dovere di porgere aiuto alla bestia di un altro, se sia caduta sotto un carico troppo pesante, o di riportare al padrone l'animale smarrito. (XXII, 1-4).

Pare che sia una delle caratteristiche generali delle leggi della Torà, questo di far appello ai sentimenti più nobili e più delicati del cuore umano. Come spiegare dunque il fatto che la stessa Torà, nella medesima parashà, anzi quasi in continuazione di questi nobili precetti (principio del cap. 22) contenga anche quel precetto apparentemente crudele intorno al nido d'uccelli? «Se per la via ti imbatti in un nido di uccelli, posto sopra un albero o per terra, dove siano pulcini o uova, con la madre coricata sopra i pulcini o sulle uova, non devi prendere la madre insieme coi figli. Manderai via la madre e potrai prendere per te i figli: così avrai il bene e vivrai lungamente (Cap. XXII, vv. 6-7). Non è forse segno di crudeltà privare la madre dei suoi figli? E non contraddice a tutto l'atteggiamento delicato e al sentimento profondamente gentile della Torà questa separazione della madre dai propri piccini? La difficoltà viene appianata da Samuel David Luzzatto il quale scopre nel precetto uno scopo altamente educativo.

«Quando un uomo si avvicina ad un nido, la madre, se non fosse trattenuta dall'amore che ha verso i suoi figli, scapperebbe, abbandonando i pulcini; l'affetto materno la spinge, invece, a mettere in pericolo la propria vita e a rimanere sul luogo per tentar di salvarli. Perciò non è ben fatto prenderla, perché se si facesse così, ne verrebbe come conseguenza che la pietà e l'amore materno sarebbero stati per lei causa di male. L'ordine di cacciar via la madre è quindi un atto di omaggio reso ai buoni sentimenti e alle umane virtù; esso vuol imprimere nel cuore degli uomini l'idea che da una buona azione e da un atto di amore non può derivare danno, e che il male non può essere la ricompensa dei sentimenti onesti e delle opere giuste».

Abbiamo parlato fin qui dell'umanità e del delicato sentimento come di una delle caratteristiche delle leggi mosaiche. Non dobbiamo però tacere che, in altri casi, il senso della giustizia si fa rigido ed inflessibile fino a sembrare eccessivo.

Il figlio disobbediente, incorreggibile alle riprensioni dei genitori e che trasgredisce così al comandamento «Rispetta tuo padre e tua madre» potrà essere deferito al Tribunale dai genitori stessi (cap. XXI, vv. 18-21). È certo un caso estremo, a cui non potrebbero aver ricorso genitori normali se non veramente costretti, sapendo quale può essere l'effetto mortale della loro denuncia. Rashì per dar ragione di questa giustizia apparentemente draconiana, elenca le varie colpe per cui i genitori potevano dover arrivare alla denuncia del proprio figlio. Secondo il nostro commentatore la legge prevedeva quale sarebbe stata la fine infausta di un figlio di quel genere, di un figlio cioè dedito agli eccessi del bere e del mangiare (XXI, 18) e che, dopo aver sperperato il denaro paterno, doveva finire irrimediabilmente col diventare ladro e assassino. Meglio dunque perderlo finché era relativa mente onesto, piuttosto che vederlo, pieno di vizii e di colpe, condannato dal tribunale per omicidio e per atti di brigantaggio.

Abbiamo però tutte le ragioni per credere che tali criteri di rigida giustizia non venissero effettivamente applicati. All'epoca talmudica si ha il caso di R. Shim'on ben Shetach, una delle più nobili famiglie del suo tempo nella direzione morale della vita pubblica ebraica, che si dimostra disposto a condannare a morte il proprio figlio, falsamente accusato dai parenti delle streghe che R. Shim'on aveva perseguitato. Parrebbe quasi che questi due criteri - di delicata umanità da una parte e di rigida inesorabile giustizia dall'altra - siano il parallelo giuridico di quei due criteri generali che, secondo i nostri antichi, reggono il mondo: *middat-ha-din*, il criterio della giustizia severa, e *middat-ha-rachamim*, il criterio della pietà, dell'umanità, della indulgente comprensione per le umane deficienze e debolezze.

Quale di questi due criteri è il più retto? Quale dei due bisognerebbe adoperare nella vita? Il mondo va governato secondo il freddo ragionamento e la pura logica o secondo il sentimento e i dolci impulsi del cuore e della indulgente pietà?

Secondo un antico *midràsh*, Dio, che aveva pensato, dapprincipio, di creare il mondo appunto colla *middath-ha-din*, fu costretto poi a mitigare questo suo attributo con la *middath-ha-rachamim*, se volle che l'Umanità durasse e non dovesse immediatamente perire. Però, ci sono dei casi in cui è crudele essere pietosi e nei quali è necessario, per la salute delle umane società, recidere le membra corrotte che potrebbero contaminare ed uccidere tutto quanto l'organismo.

Vogliamo notare in questa parashà il fatto che, quale motivazione di varie leggi della Torà qui ricordate, si ripete con insistenza il ricordo storico della schiavitù d'Egitto e la relativa libertà. In questa parashà questo ricordo compare più volte; al Cap. 23, v. 8, al Cap. 24, v. 18, al Cap. 24, v. 22. L'uscita dall'Egitto quale merito del Signore, se è lecito dire così, verso gli Ebrei e quale prova eloquente, decisiva della Sua esistenza, giustizia, bontà e potenza, è ricordata nel primo dei Dieci Comandamenti. Io vi ho liberato dall'Egitto - pare voglia dire Dio - e voi avete assistito a questa grande evento: dunque Io sono l'unico Dio onnipotente che voi dovete riconoscere. Nei Dieci Comandamenti, come sono esposti nel Deuteronomio, (cap. V, v. 15) l'uscita dall'Egitto è adottata addirittura quale motivo del dovere di osservare il Sabato. La libertà dalla schiavitù del corpo e dello spirito in terra straniera, conserva dunque un'importanza particolare nei rapporti fra Israele e il suo Dio e nei rapporti fra gli uomini.

Fra le altre numerose Mizwot contenute in questa parashà, dobbiamo ricordare pure quella dello *jibbum*. Quale è lo scopo per cui si obbliga l'ebreo a sposare la vedova del fratello morto che non abbia lasciato figli? Lo dice la Torà stessa: «Il primo figlio che ella partorirà assumerà il nome del fratello defunto (cioè - dice S. D. Luzzatto - sarà suo successore, quasi fosse suo figlio) in guisa che il nome di lui non vada estinto di mezzo ad Israele) (cap. 25, v. 6). Questa preoccupazione della Torà è la medesima da noi constatata più volte, di impedire cioè il trasferimento di proprietà terriere da una famiglia all'altra. Lo scopo di questa norma dello *jibbum* non è diverso da quello dell'altra legge per cui il parente più prossimo deve riscattare la terra del congiunto che fosse stato costretto dal bisogno a venderla, affinché il possesso rimanga, per quanto è possibile, nel seno della stessa famiglia. È in fondo una legge diretta ad evitare la costituzione di latifondi, ad evitare l'accumulazione di terre nelle mani di pochi accaparratori. Il popolo ebraico che era, in quella lontana epoca della sua storia,

decisamente democratico, come più volte abbiamo affermato, voleva evitare con questa e con altre disposizioni della sua Costituzione, la formazione di classi, col consueto corteo di sfruttamento, di miserie e di dolorose ineguaglianze. In ciò il popolo ebraico può esser preso a modello anche da molti popoli moderni.

PARASHÀ L - KI TAVÒ

(Deuteronomio, Cap. XXVI, v. 1 - Cap. XXIX, v. 8)

La parashà s'inizia coll'ordine dato agli ebrei di offrire al Signore le primizie dei prodotti campestri nella terra della quale prenderanno possesso. Le primizie dovranno venir recate nel luogo destinato ad essere sede e centro del culto; presentandole in apposito canestro al Sacerdote, l'offerente reciterà una formula e quindi un breve discorso per ricordare succintamente le vicende della famiglia ebraica dalle origini prime fino alla liberazione dell'Egitto, che era stata la premessa necessaria del possesso della terra e del godimento dei suoi prodotti.

Concludendo poi l'esposizione delle leggi, Moshè fa constatare da un lato che il popolo d'Israele, accettandole, ha reso omaggio al Signore e si è impegnato ad osservarle e dall'altro lato che il Signore ha assunto Israele come popolo prediletto, a Lui sacro, e destinato ad essere superiore a tutte le genti da Lui create per rinomanza e per gloria morale (XXVI, vv. 17-19). Allorché il popolo passerà il Giordano per entrare nella Terra promessa, dovrà erigere due grandi lapidi su cui saranno incise «tutte le parole di questa legge». Le due lapidi monumentali saranno erette sul Monte 'Eval, dove si dovrà alzare pure un altare fatto di pietre intere, senza alcun uso di strumenti di ferro.

Si danno poi disposizioni particolari intorno alle benedizioni che avrebbero dovuto pronunziarsi sul Monte Gerizim e alle imprecazioni da pronunziarsi sul Monte 'Eval, di cui era cenno già nella parashà di Reè (XI, 29). Le maledizioni dovevano essere dirette contro chi costruisse statue o simulacri per farne oggetto segreto di adorazione idolatriva, contro chi offendesse i genitori o spostasse a suo profitto i confini dell'altrui proprietà o commettesse ingiustizia contro gli stranieri, gli orfani e le vedove, o commettesse atti incestuosi, ecc.. Le tribù di Shim'on, Levi, Jehudà, Jissakhàr, Josèf e Binjamin, stando sul Monte Gerizim, dovranno rispondere «amen» alle benedizioni pronunziate dai Leviti, mentre le tribù di Reuvèn, Gad, Ashèr, Zevulùn, Dan e Naftali, collocatesi sul Monte 'Eval, dovranno fare altrettanto ad ogni maledizione.

Il capitolo 28 contiene quindi l'esposizione di tutto il bene che verrà al popolo come effetto della sua fedeltà alla Legge (vv. 1-14) e delle sventure che lo coglieranno per la sua disobbedienza (vv. 15-68). La parashà termina con una breve rievocazione (XXIX, vv. 1-8) dei fatti straordinari che presiedettero alla redenzione del popolo dalla schiavitù egiziana e delle imprese vittoriose che lo condussero alla conquista del territorio transgiordanico e colla raccomandazione di tener fede al patto per conseguire nuovi successi.

Uno dei temi più frequenti nelle ultime parashoth è stato quello della ricompensa che verrà data agli Ebrei se sapranno osservare scrupolosamente la legge che è base del patto tra Dio e Israele. In questa parashà l'idea del rapporto che passa tra Dio e Israele, del significato ideale e storico del patto e delle sue conseguenze, è riassunta in due concise proposizioni (XXVI, 17-19) che hanno un tono molto solenne. Da un lato cioè si dice che Dio viene riconosciuto, affermato, esaltato dagli Ebrei quale Signore e dall'altro si afferma che gli Ebrei vengono a loro volta elevati dal Signore al grado nobilissimo di popolo prediletto a cui sarà riservata una dignità morale di eccezione ed un glorioso destino tra i popoli. Commentando questi due versi un antico Midrash osserva: «Il Signore dice agli Ebrei: - Voi Mi avete dichiarato uno ed unico al mondo, secondo il testo (Deuteronomio VI, 4) «Ascolta, o Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è unico»; anch'io vi renderò unici al mondo, secondo il testo (1° Cronache, 17, 21): «Chi è mai come il Tuo popolo d'Israele nazione unica al mondo?»».

Sarebbe interessante ricercare in quante forme diverse siano stati espressi di volta in volta i rapporti che intercorrono tra Dio e Israele, dal Pentateuco ai Profeti e fino a quel sublime poema di amore, il «*Cantico dei Cantici*»¹, che è stato allegoricamente interpretato come un dialogo tra Dio (lo sposo) e la *Kenéset Jisrael*, la collettività d'Israele (la sposa).

Tutto ciò, e primi fra tutti i versi succitati, riconfermano quanto è stato detto e ripetuto più volte, cioè che l'idea monoteistica è elemento fondamentale di nascita e di vita della nazione ebraica. Non a caso dunque quest'idea è stata espressa nel primo dei 10 comandamenti; e non a caso la prima delle dodici imprecazioni che i Leviti dovevano pronunziare dinanzi a tutto il popolo colpiva l'ebreo che avesse negato quell'idea fondamentale, costruendosi in segreto oggetti di idolatria.

Nelle maledizioni e nelle benedizioni dobbiamo distinguere due parti: l'una (Cap. XXVII, 15-26) comprende le maledizioni rivolte contro l'*individuo* per colpe commesse in segreto e che sfuggono alla collettività, alle autorità dello Stato, ai tribunali, ma non possono mai sfuggire all'occhio onniveggente di Dio; l'altra (Cap. XXVIII, vv. 1-68) si riferisce alla condotta generale, pubblica, del popolo considerato collettivamente e di cui non più l'individuo singolo ma l'intera nazione è ritenuta responsabile. Questa seconda parte va a sua volta suddivisa in altre due parti: la prima dal verso 1 al 14 comprende le benedizioni, cioè le promesse di prosperità, di pace, d'indipendenza, fatte al popolo quale

¹ *Il Cantico dei Cantici del Re Salomone, traduzione e commento di Dante Lattes.*
www.archivio-torah.it/ebooks/cantico.pdf

Moses Hirsch Segal: *Il Cantico dei Cantici*, www.archivio-torah.it/ebooks/CanticoCanticiSegal.pdf

premio per il suo onesto comportamento e per la sua obbedienza; la seconda che è molto più lunga, dal verso 15 al 68 - e ciò non è privo di significato - contiene tutta la serie delle tremende maledizioni, cioè dei mali, delle sventure, delle terribili prove, delle crudeli vicende, delle inesorabili pene che colpiranno il popolo infedele.

Le maledizioni *individuali* si rivolgono, come abbiamo veduto, contro l'ebreo che costruisca e adori idoli di nascosto, contro il figliuolo che offenda i genitori, contro colui che sposti a suo vantaggio la siepe che segna i termini dell'altrui campo, contro chi compia atti incestuosi o colpisca di nascosto un altro e contro il giudice che si lasci corrompere per condannare un innocente e finalmente - come conclusione che comprende ogni alto caso possibile di infrazione e di colpa - «contro chiunque non adempia alle norme di questa legge» (XXVII, 26).

Le benedizioni *collettive* sono di una rara semplicità e d'una poetica dolcezza. C'è l'atmosfera rurale, idilliaca di una gente che vive del lavoro dei campi ed è lieta di famiglie prolifiche e sane e di pingui raccolti, d'una gente che sogna la pace e non aspira a conquiste. Con poche pennellate è descritta l'abbondanza che premia gli sforzi del buon contadino, moltiplicando le sue bestie e i prodotti del suo suolo. D'una grande efficacia nella sua brevità è la promessa della vittoria sui nemici: «Per una sola strada scenderanno in campo contro di te e per sette strade fuggiranno di fronte a te» (XXVII, 7).

Le maledizioni o le minacce di castigo sono altrettanto solenni ed efficaci nel loro stile crudo, come erano dolci le promesse di bene, anche per il ritmo cadenzato col quale piovono gli *arur* (maledetto) paralleli al *barukh* antecedente. Le punizioni sono di varia natura e gravità: malattie ed epidemie, tanto dell'uomo quanto delle piante; siccità e carestia; morte dei figli e dei famigliari; sconfitta dinnanzi ai nemici fino alla ruina completa. Le maledizioni piovono con un orribile *crescendo* che impressiona e confonde. «Il Signore ti colpirà di demenza, di cecità e di stordimento» (XXVIII, v. 28). Per un popolo che aveva raggiunto un notevole grado di civiltà e che apprezzava la lucidità della mente e l'uso della ragione più di quanto facessero altri popoli dell'antichità, una punizione di questo genere, che offuscava il pensiero, doveva essere peggiore di qualunque morbo fisico. Al popolo peccatore sono minacciati tormenti che ricordano il supplizio di Tantalo: «Seminerai abbondantemente le campagne ma raccoglierai pochissimo prodotto perché le locuste lo divoreranno. Pianterai e lavorerai le vigne ma non beverai nè serberai il vino perché i vermi mangeranno le viti. Avrai olivi in tutto il tuo territorio ma non avrai olio per ungerti, perché le tue olive cadranno prima di maturare. Procreerai figli e figlie ma non saranno tuoi, perché andranno in prigionia» (XXVIII, vv. 38-41). Quante fatiche sprecate,

quante attese vane, quante speranze deluse mentre il fatale destino che colpisce il popolo corrotto si compie, gettando nelle campagne, nelle città, nelle famiglie la miseria e la desolazione. Tremenda è la descrizione della guerra che sarà mossa da un crudele nemico che verrà da lontano, che si alzerà dall'estremità della terra a volo d'aquila e di cui gli ebrei non capiranno la lingua (v. 49), nemico che nella sua ferocia non avrà pietà nè dei bambini nè dei vecchi, che saccheggerà campagne e città, che stringerà il popolo in un duro assedio, costringendolo agli orrori della fame e agli atti più disumani per sopravvivere. Una delle minacce più gravi per la generazione di allora è quella contenuta nel verso 60: «Il Signore riverserà contro di te tutti i morbi dell'Egitto dei quali hai così forte terrore». Le famose *makkot* contro gli Egiziani erano per gli Ebrei d'allora una delle loro soddisfazioni, dopo le pene della lunga schiavitù. Che cosa dovevano provare all'idea che quelle stesse *makkot* avrebbero un giorno potuto colpire i loro figliuoli ed essere ancora più ostinate e fatali. Poi invece della libertà ci sarà l'esilio, l'oppressione in terra straniera, la dispersione fra tutti i popoli da un capo all'altro del mondo, in mezzo all'ostilità di tutti, nella forzata assimilazione idolatrica, senza mai pace nè requie, senza un luogo dove posare tranquilli, colla paura d'una sorte sempre peggiore, coll'attesa vana e lo struggimento continuo in cui lo spirito si abbatte e dispera. «La tua vita ti sarà come sospesa davanti e il terrore ti opprimerà giorno e notte fino a farti smarrire la fede nella vita stessa. Di mattina dirai: oh venisse la sera! - e di sera dirai: oh fosse mattina! - per le paure che proverai in cuor tuo e per gli spettacoli a cui dovrai assistere».

Queste minacce di castigo, che sono passate nella tradizione sotto il nome di *Tokhachot*, hanno un suono così tremendo che gli antichi maestri immaginarono che non fossero state dettate da Dio a Moshè, come quelle contenute in Levitico 26, ma che Moshè stesso le avesse pronunziate di sua testa o ricomposte sulla traccia delle altre, ma con minore senso di indulgenza e pietà.

Troppo dura esperienza aveva avuto Moshè della caparbieta incorreggibile del suo popolo per poter essere gentile e mite. «Iddio vi ha dato molte prove della sua bontà - dice Moshè agli Ebrei - ma non è riuscito a darvi un intelletto capace di comprendere, nè occhi capaci di vedere nè orecchie capaci di udire *fino ad oggi*» (XXIX, 3).

Rashì, commentando *midrascicamente* queste ultime parole, dice: «Ho sentito dire che in quel giorno successivo in cui Moshè affidò la Torà ai figli di Levi (Cap. XXXI, 9), tutto quanto il popolo si presentò a lui e gli disse: "Moshè nostro maestro, anche noi siamo stati presenti al Monte Sinai e abbiamo ricevuto la Torà da Dio che ce la offriva: perché dunque tu ne fai l'appannaggio della gente della tua tribù, che domani sarà capace di dirci: non l'ha data a voi ma a

noi?!” Questo discorso avrebbe procurato una gran gioia a Moshè, tanto che disse loro: “Oggi siete diventati veramente un popolo degno di questo nome. Oggi mi convinco che voi siete pieni di desiderio e di affetto per il Signore”.

PARASHÀ LI - NIZZAVIM

(Deuteronomio, Cap. XXIX, v. 9 - Cap. XXX, v. 20)

Continuando il discorso iniziato alla fine della parashà precedente, Moshè dice agli Ebrei che essi si trovano in quel momento tutti quanti alla presenza di Dio, per stringere un patto che impegna tanto i presenti quanto gli assenti da quella solenne adunanza. Il patto consiste nell'impegno assunto dagli Ebrei di osservare le leggi della Torà e nella promessa fatta da Dio di far di loro il Suo popolo. Il ricordo della corruzione morale delle genti idolatriche, alla quale hanno assistito, e la minaccia del castigo che colpirà la parte del popolo traviata, li devono allontanare dalla violazione del patto. Le conseguenze della colpa saranno dolorosissime e lasceranno tracce per molti secoli nella terra contaminata. La responsabilità del male compiuto da alcuni individui e da alcune tribù ricadrà su tutto il popolo, se questi non saprà vigilare sulla buona condotta dei suoi membri e punire i colpevoli. Però nell'esilio a cui il popolo sarà condannato per i suoi peccati, se sotto il peso delle sue sventure egli farà ammenda e tornerà al Signore con tutto il suo cuore, anche il Signore tornerà a confortarlo e a proteggerlo e lo ricondurrà alla sua terra. «Se anche nella tua vita errante ti troverai all'estremità del cielo, di là il Signore tuo Dio ti raccoglierà e di lì verrà a riprenderti» (XXX, v. 4). Israele allora potrà far ritorno alla terra degli avi e, dopo che avrà ripreso ad osservare le leggi contenute in questa Torà, sarà più felice e più numeroso delle generazioni precedenti. «Perché questi comandamenti che lo ti dò oggi non sono per te una cosa misteriosa nè difficile; nè sono lontani dalle tue possibilità. Non sono nel cielo, sicché tu debba dire: chi mai potrà salire per noi fino al cielo per raggiungerli e per ripeterceli in modo che noi possiamo eseguirli? Nè sono di là dal mare, sicché tu debba dire: chi mai varcherà per noi il mare per andare a raggiungerli e riferirceli, in modo che possiamo eseguirli? È una cosa invece molto vicina a te: tu l'hai sulla bocca e nel cuore onde poterla eseguire» (XXX, vv. 11-14).

La scelta tra «la vita e il bene» da una parte e «la morte e il male» dall'altra rimane ormai ai soli Ebrei. Da questa scelta dipenderà il loro avvenire nella terra loro destinata. «Io ti ho posto dinanzi la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Scegli la vita, affinché tu e i tuoi discendenti continuiate a vivere; cioè ama il Signore tuo Dio, ubbidisciLo e rimani a Lui fedele, poiché Egli è la tua vita, la tua lunga vita sulla terra che ha promesso di concedere ai tuoi padri» (XXX, vv. 19-20).

La nota principale di questa parashà è l'idea che il patto fra Dio e il popolo impegna non soltanto i «presenti» ma anche gli «assenti». Chi sono i «non presenti»? Non possiamo addentrarci nell'esame delle opinioni degli esegeti di tutte le epoche e nelle discussioni a cui hanno dato origine. Tra i commentatori italiani la divergenza si è manifestata nel secolo passato tra il

Luzzatto, il quale riteneva che gli assenti non fossero i posterì di quella generazione, ma i momentaneamente lontani da quella assemblea o per essere ammalati o per essere impediti di parteciparvi per qualsivoglia altro motivo, ed il Benamozegh che, come Rashì, Ramban, Ibn Ezra, Sforno ed altri, pensava che si trattasse appunto delle generazioni future, cioè degli assenti nel tempo e non nello spazio.

Certo è che l'idea che si debba trattare dei posterì, di quelli cioè che sarebbero nati in tutte le età posteriori a quella, è per lo meno un'idea più rispondente alla solennità dell'ora e dello stile, più feconda e più poetica. Sarebbe interessante ora paragonare i vari «patti» proposti da Dio nella Torà e stretti con i primi uomini, con Noè, con Abramo e con gli altri patriarchi fino a questo ultimo.

Questi vari patti segnano, per così dire, i confini di epoche storiche ben definibili ed hanno una loro fisionomia propria ed una loro portata specifica; e poi sarebbe interessante esaminare il rapporto che passa, nella Bibbia in generale e nella Torà in particolare, tra il destino di una determinata generazione e quello delle generazioni successive. In una cosa i pensatori ebrei sono d'accordo: nel ritenere che il patto concluso nel deserto tra Dio ed Israele dovesse impegnare anche le generazioni successive, allo stesso modo che il miracolo della liberazione dall'Egitto ha valore storico e decisivo per qualsiasi generazione ebraica, come se tutte fossero state personalmente redente dalla schiavitù, in quanto tutte risentono dei benefici di quella libertà e sono le figlie spirituali di quei padri lontani. È questo il concetto che noi ripetiamo ogni anno nella Haggadà di Pesach.

Il problema così posto e risolto ha però una portata ancora più generale. L'azione dei padri o la sorte dei padri impegna anche i figli e si riflette sulla loro sorte soltanto nei confronti di questo *grande patto* o anche in tutte le *azioni in genere*? Se un padre commette una cattiva azione, i figli ne debbono subire le conseguenze? Da un punto di vista strettamente morale, diremmo quasi astrattamente morale, bisognerebbe rispondere negativamente (vedi come risolve questo grave problema il Profeta Ezechiele nel cap. 18). Purtroppo però accade spesso che, o per effetto di educazione o di eredità o per altre cause, questo punto di vista astratto non sia più applicabile. Allora ci rendiamo ragione della dolorosa verità contenuta nel II Comandamento, in cui Dio si definisce come *El qannà* che chiede conto delle colpe dei padri ai figli peccatori fino alla terza e alla quarta generazione. Non c'è contraddizione in termini fra le due idee; il primo è un punto di vista razionale, logicamente impeccabile, ma praticamente insufficiente.

La constatazione più importante di questa parashà è certamente quella con cui si afferma che la Torà è vicina a noi, quasi connaturale al cuore e alla mente dell'Ebreo. È una legislazione razionale che tutti possono intendere, che non ha misteri incomprensibili e inaccessibili ai cervelli umani e non richiede quindi nè faticose ricerche nè lunghi studi per penetrarne le verità che sono evidenti e le buone norme che fanno appello al sentimento e si rivolgono al cuore e non contengono nè dogmi irrazionali nè dottrine astruse.

Le *mizwot* - dice a questo proposito Ibn Ezra - hanno tutte la loro base prima e principale nel *cuore*; la *bocca* serve a ricordarle e a sostenerne così l'adempimento, mentre ci sono alcuni atti che noi dobbiamo compiere per tramandarne verbalmente la memoria e il motivo. Ibn Ezra, il razionalista Ibn Ezra, subordina quindi le *mizwot* pratiche al *sentimento* con cui debbono essere eseguite, sentimento che esse debbono esprimere e concretare. L'essenziale dunque è il sentimento. Se la Torà non è nel cuore di chi la pratica, non sarà certo grazie alle parole o agli atti meccanici che essa acquisterà valore e sarà concretata nella vita.

L'aver accentuato e sottolineato questo elemento psicologico e spirituale come elemento fondamentale e ispiratore della legislazione ebraica è forse il maggior contributo che abbia dato S. D. Luzzatto alla illustrazione della dottrina d'Israele e che pochi hanno capito e apprezzato come merita.

Quando Dio creò Adam e Chawwà (v. Bereshit) essi non avevano ancora coscienza di quei due concetti che a noi paiono oggi così naturali e quasi congeniti all'uomo: il concetto del bene e quello del male, la distinzione fra ciò che è buono e ciò che è cattivo. Dal momento in cui l'umanità ne ebbe acquistata la coscienza incomincia la sua storia e il suo travaglio. Ma, dall'aspetto morale, si fa indubbiamente un gigantesco passo avanti dal momento in cui si associa alla idea del «bene», l'idea della «vita», affermando così che non può esistere la seconda senza il primo, che non ha valore la vita senza la purezza e l'onestà del sentimento e delle opere e che la vita senza l'adempimento del proprio dovere è morte per gli individui e per i popoli. Così diventa pieno di profondo significato il verso 15 del Cap. XXX che dice: «Oggi ti ho posto dinnanzi la vita e il bene, la morte e il male» anziché dire, come parrebbe più logico per diretta antitesi: «la vita e la morte, il bene e il male».

Ogni patto per essere validamente concluso richiede la presenza di testimoni. Dio prende come testimoni due cose che durano eterne, quasi per affermare così che il patto con Israele dovrà anch'esso durare eterno. «Chiamo oggi a testimoni il cielo e la terra» (XXX, v. 19). Rashì, oltre a questa interpretazione ne riporta pure un'altra. Dio avrebbe detto ad Israele: «Guardate il cielo che Io ho creato perché vi serva. Cambia forse il cielo le proprie leggi?

Non sorge forse il sole sempre da Oriente per illuminare il mondo? Certo. Il sole sorge e tramonta sempre come la prima volta che fu creato» (Ecclesiaste, I, 5). Guardate la terra che ho pure creato perché vi serva. Forse che ha cambiato mai le sue leggi? L'avete seminata e non ha fruttificato? Avete seminato grano e ha fatto crescere invece orzo? Ora, se si comportano così il cielo e la terra che non vengono premiati per le loro buone opere nè puniti per le cattive, tanto più dovete seguire le vostre leggi, voi che, agendo bene, venite premiati e, agendo male, verrete puniti».

Ma questo patto tra Dio e il popolo non viene concluso, come si conclude un contratto fra due estranei preoccupati solamente del loro egoistico e materiale interesse. Dio si comporta piuttosto come un padre che, invitando il figlio a scegliere la sua parte d'eredità, gli dica: «scegli la parte più bella della mia proprietà» e, mostrandogli quale sia questa parte più bella, gli dica: «scegli questa» (Rashì). Così Dio dice ad Israele: «scegli la vita» (XXX, v. 19). È un'offerta piena di *amore*, che Dio fa ad Israele. Questo sentimento di affettuosa preoccupazione è mirabilmente riassunto negli ultimi versi della parashà: «Scegli la vita cioè ama il Signore tuo Dio, ubbidendo ai Suoi comandi e mantenendoti fedele a Lui, poiché Egli è la tua vita, la tua lunga vita, in modo che tu possa abitare nella terra che il Signore ha promesso di dare ai tuoi padri, ad Avraham, ad Jizchaq e a Ja'aqov » (XXX, v. 20).

PARASHÀ LII - WAJJÈLEKH

(Deuteronomio, Cap. XXXI, v. 1 - Cap. XXXI, v. 30)

Dopo le raccomandazioni e i presagi rivolti al popolo nella parashà precedente, Moshè dice agli Ebrei di essere arrivato ormai all'età di 120 anni e di dovere perciò rinunciare alla sua attività. Dio gli ha negato la grazia di passare il Giordano e di entrare in Palestina alla testa del popolo. Il popolo però non deve temere di continuare la lotta senza di lui. Dio continuerà a lottare per loro. A capo del popolo ci sarà Jehoshua' bin Nun, allievo fedele di Moshè e suo successore. Dopo avere annunciato a Jehoshua' il compito che gli sarebbe conferito ed averlo incoraggiato all'impresa, Moshè consegna ai Leviti il libro della Torà, ordinando agli anziani di darne pubblica lettura nella festa di Sukkot d'ogni settimo anno dinnanzi a tutto il popolo, uomini, donne e bambini, radunati a Gerusalemme da tutte le parti del paese «perché ascoltino e perché imparino a venerare il Signore Dio vostro e ad osservarne le leggi e perché anche i figli che non ne avranno avuto cognizione imparino a temere il Signore, per tutto il tempo in cui vivrete su quella terra che vi preparate ad occupare col passaggio del Giordano» (Cap. XXXI, 12-13).

Quindi Dio annuncia a Moshè la sua prossima dipartita e gli ordina di presentarsi, insieme con Jehoshua', nella tenda della testimonianza. Là Dio preannuncia a Moshè che, dopo la sua scomparsa, gli Ebrei violeranno il patto, abbandonandosi al culto idolatrico. Per questo abbandono e per questa infedeltà andranno incontro a sofferenze e a sventure, seguite, sia pure, da tardo pentimento. Questo preannuncio dovrà fare argomento d'uno speciale Cantico che gli Ebrei dovranno imparare a memoria e ripetere quale perpetuo monito. «Allorché vi coglieranno tante sventure e calamità, questo Cantico sarà per i posteri che lo ripeteranno un richiamo ed un avvertimento» (XXXI, 21). Dopo avere scritto la Cantica (che formerà il tema della parashà successiva) ed averla fatta apprendere agli Ebrei ed aver detto parole di incoraggiamento a Jehoshua', Moshè ordina ai Leviti di deporre il libro della Torà al lato dell'arca in cui erano le tavole del patto e pronunzia dinanzi al popolo radunato il Cantico sino alla fine.

Moshè ha ormai 120 anni e deve morire come muoiono tutti gli uomini. Prima di abbandonare la vita ed il popolo che ha guidato per più di quaranta anni e avere constatato ancora una volta le loro frequenti cadute, egli ricorda la legge, ricorda per quale alto fine gli Ebrei hanno combattuto e li esorta a mantenersi fedeli al patto. Siamo di fronte ad uno di quei movimenti storici che hanno una base solida e vitale: si tratta di un moto di libertà e di indipendenza e della creazione di una società nuova, fondata sull'eguaglianza, sulla morale e sulla giustizia. La morte del Capo che ha suscitato e guidato quel movimento, per dolorosa che sia, non lo può arrestare; il movimento deve continuare; il popolo

1

deve poter esprimere dal suo seno la sua nuova guida, secondo le nuove necessità politiche. Morto Moshè, il movimento di riscossa ebraico non si dovrà arrestare; il nuovo capo, Jehoshua' lo condurrà alla conquista della terra che deve essere sua. Così, in epoche più recenti, il movimento sionistico è continuato anche dopo la morte di Teodoro Herzl. Così nella storia mondiale, le lotte liberali sono continuate nell'Ottocento anche dopo la morte dei primi suscitatori della rivoluzione francese e i movimenti di rivendicazione sociale e di eguaglianza civile, economica e politica non si sono arrestati dopo la scomparsa dei loro primi apostoli.

Ciononostante, la morte di Moshè dovette lasciare tracce profonde nell'anima del popolo ebraico, perché si trattava della scomparsa del massimo capo che gli Ebrei abbiano mai avuto, dell'uomo geniale che, sottraendoli alla schiavitù, li aveva preparati ad una grande storia e ad un compito eccezionale. L'annuncio poi della sua prossima dipartita dovette suonare molto doloroso, come una deposizione ingiustificata, alla mente ancora vegeta del profeta. L'antico Midrash descrive i sentimenti che dovettero agitarsi nel cuore di Moshè in quelle ore estreme¹.

«Quando Moshè vide che il suo destino era ormai deciso - così narra la leggenda - tracciò in terra un piccolo cerchio e vi si collocò nel mezzo. E disse: «Signore del Mondo! Non mi muovo di qui, finché Tu non abbia cancellato la sentenza»».

La leggenda racconta poi come Dio facesse chiudere tutte le porte del cielo perché le preghiere di Moshè, che erano come una spada acuta che squarcia e penetra dovunque, non giungessero fin lassù. Moshè allora avrebbe ricordato al Signore l'opera fedele ed assidua da lui compiuta per quarant'anni, contro la tenace caparbia e l'indisciplina del suo popolo, chiedendo infine che gli fosse concesso di entrare nella terra sognata, se non vivo, per lo meno morto. Ma Dio fu inflessibile. Allora il sole e la luna, intercedendo a favore di Moshè, avrebbero addirittura minacciato, per dir così, di scioperare cioè di non illuminare più la terra, se il mondo fosse rimasto privo del suo figlio più grande, del suo lume morale. Dio per questa minaccia li avrebbe rimproverati, osservando che essi avrebbero dovuto «scioperare» quando quotidianamente i popoli stolti e corrotti li facevano oggetto di culto divino e si trattava quindi di difendere l'onore del Creatore, piuttosto che adesso, quando si trattava di conservare in vita un povero mortale per quanto rispettabile. Moshè avrebbe ceduto e si sarebbe rassegnato al suo umano destino soltanto dopo lunga insistenza e dopo l'inutile tentativo di fare intervenire a suo favore quanti più intercessori aveva

¹ *Midrashim sulla morte di Moshè, scelti e tradotti da rav Riccardo Pacifici.*
www.archivio-torah.it/ebooks/CommentoTora1948/MidrashMorteMoshe.pdf

potuto, in cielo e in terra. Moshè cede definitivamente quando constata che Jehoshua', e non più lui, è ormai il prescelto e l'ispirato da Dio ed è lui che riceve gli ordini da trasmettere al popolo. Solo allora si rassegna. Dio manda quindi vari angeli ad accogliere l'anima di Moshè ma essi trovano il vecchio profeta intento a studiare la Torà e non osano toccarlo; finché Dio stesso accoglie con un bacio il suo grande spirito.

Se trascuriamo l'aspetto antropomorfo della leggenda che, del resto, ha uno scopo puramente dimostrativo, non possiamo non chiederci se, arrivati alla fine della Torà, ci immaginavamo che dovesse avvenire così la morte di Moshè. La leggenda ci presenta, a dire il vero, un Moshè che noi ancora non conosciamo, un Moshè che pare sia tutto preso da preoccupazioni personali e che, per la prima volta, prega Iddio non per gli altri, non per il suo popolo, come aveva sempre fatto, ma per sé stesso, per la propria salute *fisica*, per la propria sopravvivenza *materiale*. La leggenda ha forse torto?

No, noi crediamo piuttosto che il Midrash venga a correggere un nostro errore. È inevitabile che, quando si parla di Moshè, tendiamo a idealizzarlo al cento per cento. Tendiamo cioè a dimenticare che, dopo tutto, egli era un uomo con le debolezze comuni alla nostra specie. E l'attaccamento alla vita è un sentimento che esiste in ogni persona e che noi spesso sottovalutiamo. Moshè non è un «eroe» senza macchia e senza paura, come quelli che compaiono nella leggenda o nella poesia, nè è un semidio. Nonostante tutto, egli era un uomo. Il capo, il profeta, anziché essere un eroe, è per gli Ebrei un maestro, come tradizionalmente è chiamato Moshè: «*Moshè Rabbénu*», «Moshè il nostro maestro». E nelle ultime giornate terrene, prima di lasciare il suo popolo, egli non ha altro pensiero che l'insegnamento della Torà per *tutto* il popolo, per la sua generazione e per tutte le generazioni future. Una volta ogni sette anni - egli ordina - quando, nella festa di Sukkòt, tutto il popolo si recherà in pellegrinaggio nella sede centrale dell'idea e della nazione, si dovrà leggere la Torà (secondo la tradizione, il libro del Deuteronomio). Secondo il trattato di *Sotà*, era il re che ne iniziava la lettura da un pulpito di legno posto nell'atrio del Tempio. Si racconta a questo proposito che il pio re Agrippa I, che non era di origine ebraica pura, leggendo nell'anno 41 dell'Era Volgare il Deuteronomio in pubblico, giunto al capitolo XVII in cui veniva ordinato agli Ebrei di eleggere il loro re soltanto «tra i propri fratelli», scoppiò in pianto, ma il popolo, presente a quella lettura, per confortare lo spirito turbato del Monarca, esclamò: «Non temere, Agrippa tu sei nostro fratello, tu sei nostro fratello!».

La nostra parashà ci chiarisce alcune idee anche in tema di studio. Studiare è dovere fondamentale di ogni ebreo, secondo quanto leggiamo qui e altrove. Ma lo studio non può e non deve essere fine à sé stesso. Lo studio deve

essere una preparazione all'azione, uno strumento per la realizzazione di quella profonda giustizia che la Torà predica e non deve essere un privilegio solo degli uomini, ma deve essere anche un diritto e dovere delle donne. Anche le donne sono infatti chiamate a partecipare alla settennale lettura della Torà, insieme con gli uomini, coi bambini e coi forestieri «perché ascoltino ed imparino a temere il Signore e siano sollecite nell'eseguire i dettami di questa Torà» (Cap. XXXI, 12).

Non tutti gli interpreti sono concordi nel dedurre da questo passo che un eguale dovere, per quanto riguarda la conoscenza e lo studio, esiste per i due sessi. Secondo Rashì gli uomini erano invitati a quell'assemblea «per imparare», le donne «per ascoltare»; secondo Ramban invece tanto agli uni quanto alle altre è imposto di *imparare*, «perché anche le donne ascoltino e apprendano a temere il Signore».

La prima notizia storica di queste pubbliche letture della Torà si ha in Nehemia, Cap. VIII, allorché «tutto il popolo, radunatosi come un sol uomo sul largo situato di fronte alla Porta dell'acqua, disse ad Ezra lo scriba di recare il libro della Torà di Moshè. Ezra il sacerdote portò la Torà davanti all'Assemblea e la lesse dalla mattina fino a mezzogiorno davanti agli uomini e alle donne». Correva allora l'anno 444 av. l'Era Volgare.

Con questa parashà è terminata praticamente la parte storica e legislativa della Torà. Rimangono, quali appendici, la Cantica di Moshè e la «benedizione» da lui impartita alle tribù. Ma possiamo ormai, riassumendo, dire qualche cosa intorno al carattere di Moshè come ci si è rivelato nei quattro libri che ne narrano la vita e l'opera. Abbiamo già detto in che senso, secondo Achad ha'Am, va intesa la personalità profetica di Moshè. Ora ci dobbiamo domandare come mai, nonostante le frequenti ribellioni e la ostinata incomprendenza dei suoi fratelli, dal primo istante in cui egli venne a contatto con loro fino agli ultimi suoi giorni ed oltre, Moshè è rimasto così amato e venerato in tutta la storia secolare e di lui è rimasto un ricordo indelebile, pari solo a quello che, sotto altro aspetto, è rimasto del re David? Secondo noi, la massima virtù di Moshè è, oltre la genialità morale, il suo disinteresse personale, il suo sacrificio costante per il bene del suo popolo. Il lettore attento avrà notato con stupore che i figli di Moshè non compaiono quasi mai in tutta la storia; non se ne conosce che il nome e nulla più. Diventa perciò incomprensibile l'accusa che gli venne fatta da Korach e dai suoi seguaci, che il «despota» Moshè avesse dato i più alti uffici ereditari alla sua famiglia. I Kohanim erano figli e discendenti di Aharon e Korach era un levita come gli altri «privilegiati» leviti. I discendenti di Moshè non hanno lasciato alcuna traccia nelle cronache del popolo. Anche il puro e mite Elì, anche il «veggente» e retto Shemuel tentano di perpetuare nella loro famiglia e di

legare ai propri figli la loro alta carica, la loro «posizione», come si direbbe oggi. Moshè non fa nulla di tutto ciò e questo è sintomatico per il suo senso di onestà e per il suo disinteresse assoluto.

Moshè ha anche lui momenti di debolezza o addirittura di sfiducia che sono però così umani e così naturali e in cui ognuno può ritrovare sé stesso, coi suoi dubbi e colle sue delusioni; ma egli sa subito riconquistare la sua piena fede, sa vincere le sue incertezze, sa far rifiorire le sue speranze. Anche questa schietta umanità, anche questa forza di superamento devono aver reso caro al popolo il profeta e averlo additato a modello per tutte le generazioni.

Noi pensiamo che Moshè poteva morire contento, per aver dato al popolo l'esempio di una vita di sacrificio ed aver compiuta un'opera che doveva rendere il suo ricordo immortale. Non pare che fosse di questo parere il poeta ebreo moderno David Frischmann (1865-1922) che, nella sua poesia «Moshè», attribuisce al profeta morente sentimenti di sconforto, come uno che avesse fallito al suo compito.

*Il morente sospira: Oh Dio mio,
io sono vissuto invano!
Tutta la vita ho lavorato, lavorato per il mio popolo,
e non ho concluso nulla.
Dalla terra d'Egitto, questo popolo che ho tanto amato,
vedi, ho tratto fuori;
ma alla terra d'Israele questo stesso popolo,
vedi, non ho portato.
Dalla schiavitù ho liberato il mio popolo,
dalla schiavitù che io tanto odio,
ma alla libertà questo stesso mio popolo
non ho portato.
Grande è il deserto, orrendo è il deserto
che separa una terra dall'altra;
e grande e tremendo, fra la schiavitù e la libertà,
e spaventoso è l'abisso.
Grande è la colpa, tremenda è la colpa
se un uomo si leva
e va dal suo popolo nella «casa della schiavitù»
e lo libera,
ma poi un'altra terra non riesce a conquistare per lui.*

*Meglio sarebbe che non avesse cominciato,
meglio sarebbe che non li avesse sottratti alla schiavitù,
se la libertà non riesce a dar loro!*

Pur lasciando ai lettori di esprimere il loro giudizio, noi dobbiamo dichiararci contrari alle idee pessimistiche del Frischmann. Non è possibile infatti che una persona possa compiere da sola una così grande impresa come quella che il poeta avrebbe preteso da Moshè. Se un capo crea le basi e le premesse per la continuazione della sua grande impresa, anche dopo la sua morte, questo capo non è vissuto invano. Sta alle generazioni successive, di cui anche la nostra è una, smentire la severa e pessimistica opinione del poeta ebreo.

PARASHÀ LVIII - HAAZINU

(Deuteronomio, Cap. XXXII, v. 1 - Cap. XXXII, v. 52)

La parashà contiene la Cantica di cui era stata annunciata la composizione e la scopo nella parashà precedente. Essa comincia con un'invocazione al cielo e alla terra perché porgano ascolto alle parole del profeta le quali debbono essere benefiche agli uomini della sua gente come la pioggia è benefica alle erbe dei campi. Se chiede al creato di ascoltare quanto dirà, è perché egli tratta un altissimo tema, quello della concezione che si deve avere di Dio e della Sua azione nella Storia umana.

Dio è perfetta giustizia e suprema lealtà. Le sofferenze che colpiranno il popolo non saranno imputabili a mancata lealtà ed affetto da parte del Signore nè ad ingiustizia come quella stolta e perversa generazione potrà sostenere, ma soltanto alle colpe del popolo. Sarebbe una dimostrazione di stoltezza e di ingratitude se gli Ebrei corrispondessero così alle prove di amore date loro da Dio. Dio è stato per Israele Padre, artefice della sua libertà e della sua nascita come nazione.

Sarà bene che i lontani nipoti risalcano alle remote età della storia nazionale ed interrogino i padri e i nonni, i quali potranno narrare loro come nel ripartire la terra fra le genti e nel dare a ciascuna il suo territorio nazionale, Dio elevasse Israele alla dignità di popolo a Lui sacro. Egli lo aveva trovato in una terra deserta, in una selvaggia solitudine e lo aveva protetto, lo aveva custodito come la pupilla dell'occhio; come l'aquila che veglia sul proprio nido, covando i suoi aquilotti e poi, tese le ali, li porta in alto, così Dio aveva fatto superare ad Israele le più ardue vette e gli aveva concesso un paese ubertoso, ricco di pascoli, di vigneti, di grano.

Ma Israele, come un cavallo ben nutrito, ha cominciato a dar calci e a mordere. Ha abbandonato Iddio che gli aveva dato l'indipendenza e la patria, per adorare false e turpi deità ignote agli avi. Di fronte a questo tradimento, Dio gli ha ritirato il Suo favore. Così l'han colpito tremende sventure, epidemie e guerre, che han fatto strazio dei suoi figli. Se non sono stati completamente sterminati, dipende solo da questo: che Dio non ha voluto che il nemico si potesse vantare del suo trionfo attribuendolo alla propria potenza, mentre era un atto della giustizia divina, una manifestazione di Dio che agisce nella storia degli uomini.

Certo, attribuendosi il merito della loro vittoria sopra Israele, i popoli dimostrano d'esser privi di intelligenza e di logica. Se ragionassero un po', capirebbero di non essere stati altro che lo strumento di cui Dio si è servito per castigare il Suo popolo colpevole ed ingrato e capirebbero che verrà anche per loro il giorno del giudizio.

Per Israele giungerà invece il giorno della consolazione, dopo le sue grandi sofferenze. Di fronte alle irrisioni del nemico, che giungerà fino a mettere in dubbio la

verità e la potenza del Dio adorato dagli Ebrei, Dio stesso interverrà a favore del Suo popolo: «Allora vi convincerete che lo, lo sono l'unico Iddio e non v'è accanto a Me altra divinità; che son io che dò la morte e la vita, che ferisco e guarisco e nessuno può sottrarsi alla Mia potenza o sfuggire alla Mia inesorabile giustizia» (XXXIII, 39-42). Il poeta invita dunque il popolo ad aver fiducia che la giustizia di Dio colpirà i suoi nemici, che i morti saranno vendicati e la terra sarà purificata dal sangue innocente versato. Questa Cantica fu pronunciata da Moshè dinanzi all'assemblea del popolo, coll'invito a serbarne memoria e a trasmetterne il contenuto ai figli perché seguissero tutti i dettami della Legge «Poiché non si tratta d'una vana cosa per voi, ma si tratta della vostra vita» (XXXII, 47).

La parashà si chiude coll'ordine dato da Dio a Moshè di salire sul Monte Avarim o Nevò nel territorio di Moàv di fronte a Gerico e di contemplare dall'alto il paese di Kenà'an. Là sarebbe morto. «Vedrai il paese da lontano, ma non ti sarà concesso di entrare nella terra che lo dò ai figli d'Israele» (XXXII, 52).

La Cantica di Moshè è uno dei più bei canti ebraici, sia per il contenuto che per la forma. È il commiato che il grande condottiero, legislatore, profeta prende dal popolo che ha liberato e guidato nell'impervio cammino del deserto ed a cui ha fornito una norma di vita che dovrà condurlo sano e salvo nelle ardue strade della storia. Prima di chiudere la sua carriera mortale, il profeta poeta volge lo sguardo all'avvenire d'Israele, di cui preannunzia una felice età iniziale, un prospero preludio, una storia che dovrebbe recare nel suo seno i germi di un pacifico e sereno svolgimento. Ma il popolo non corrisponderà a queste premesse ed allora sopraggiungerà il decadimento, con tutte le sue dolorose e tragiche conseguenze. Poi, dopo il martirio, verrà la resurrezione finale.

Il poeta comincia coll'invocare non una deità qualunque o una vana musa che l'ispiri, ma col chiamare Cielo e Terra ad ascoltare il suo canto, suscitatore di feconde opere e di saggi sentimenti. Allo stesso modo il profeta Isaia (I, 2) chiamerà il Cielo e la Terra a porgere ascolto al monito severo di Dio contro il popolo degenerato, come li chiamerà poi (Cap. XLIX, 13) a gioire per le prove d'amore e di consolazione che darà al suo popolo afflitto; e allo stesso modo Michà (VI, 2) con minore ardimento, inviterà le montagne, che hanno assistito a tante vicissitudini nella loro saldezza eterna, ad ascoltare il processo che Dio muove al Suo popolo colpevole e dimentico.

Qualcuno ha voluto trovare un'imitazione nel pagano Virgilio che nella sua Eneide fa chiamare a testimoni il sole, la terra, il cielo, le stelle e il mare per una più umana questione.

La Cantica ha come argomento essenziale la giustizia divina. Il male che colpisce i popoli non è altro che un effetto delle loro colpe e non di impotenza o

di iniquità da parte di Dio che è giusto. Gli Ebrei, nella loro falsa logica, saranno propensi ad attribuire la tragedia della loro storia all'indifferenza o alla ingiustizia di Dio. Isaia (XLIX, 14) registra per i suoi tempi questo rovesciamento di concetti da parte del popolo. «Sion dice: Il Signore mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato». Di fronte a questa incomprendenza della logica e della verità della storia, il poeta rievoca le dimostrazioni di affetto paterno, di passione amorosa date da Dio al suo popolo.

Dio si presenta qui non solo come vindice della morale e come giudice, ma anche sotto il dolce aspetto di *Padre*. L'idea della paternità divina è nata con Moshè e è rimasta nei Profeti e nei Rabbini come il più dolce attributo e il più patetico appellativo del Creatore. L'invocazione al «Padre nostro che sei nei Cieli», così frequente nella bocca dei Rabbini e nella liturgia ebraica e che poi è passata nel Vangelo e nella liturgia cristiana, trae ispirazione dalla Torà e dai Profeti. La paternità di Dio è il motivo dominante del Deuteronomio e trova la sua più alta espressione in questa Cantica di Moshè, la quale ha influito largamente su Osea, su Isaia, su Michà. L'affetto paterno di Dio è manifestato prima in quel triste periodo del deserto, in cui Egli dà nascita alla nazione ebraica (XXXII, 10) che circonda di cure appassionante e che poi, come l'aquila fa coi suoi aquilotti, leva in alto a spaziar nei liberi cieli, più su di qualunque altro popolo. Lo stesso motivo della delicata puerizia d'Israele, protetta dall'amore divino, si ritrova in Osea (XI, 1): Dio guida i primi passi della nazione, l'avvezza a camminare, la porta in collo come fa la balia, risparmiandole disagi e fatiche (XI, vv. 3-4). A Israele che si lamenta d'essere stato dimenticato e abbandonato da Lui, Dio risponde: «Potrebbe una donna dimenticare il suo pargolo e non sentir amore per il proprio figliuolo? Sì, anche le madri possono talvolta dimenticarsi dei propri figliuoli, ma Io non ti dimenticherò» (Isaia, XLIX, 15).

Ma perché Israele si dimostrerà ingrato a queste prove d'affetto? Perché la prosperità materiale l'avrà reso insensibile, corrotto, immorale, ribelle al suo dovere. L'acuta mente del profeta, più che la sua esperienza storica, intuisce che i popoli infiacchiscono e decadono quando la vita scorre per loro facile e felice. È un fenomeno frequente nella storia di tutti i popoli (ed anche in quella del popolo ebraico) quando sono inebriati dalla prosperità materiale o dai successi economici e politici.

I grandi successi della politica estera e la prosperità della vita interna, che ne era stata la conseguenza all'epoca di Geroboamo II re d'Israele (781-740 av. L'E. V.) e di Uzia re di Giuda (782-740) provocarono una specie di ebbrezza, di esagerato ottimismo, di corsa ai piaceri, di ingiustizie sociali, di assimilazione e di corruzione morale nelle classi dirigenti, ciò che doveva produrre, come

Moshè prevede, la perdita dell'indipendenza nazionale da un lato, la caduta dello Stato e l'esilio dall'altro.

Il nemico che distrugge la libertà d'Israele non è però che lo strumento della giustizia divina; è il cieco, incauto esecutore d'una legge immanente nella storia, per cui le società peccatrici decadono e rovinano. Sarebbe profondo errore e somma stoltezza se l'esecutore di quest'opera punitiva immaginasse di dovere i suoi trionfi alle proprie virtù. Se Israele è corrotto, i suoi giustizieri sono più colpevoli di lui. La loro civiltà, la loro morale, la loro religione sono inferiori all'idea ebraica e hanno in sé stessi velenosi germi di corruzione e di disfacimento. La loro fine è già decisa nei segreti giudizi del Cielo, nella giustizia della storia e non tarderà a venire. I grandi imperi che hanno procurato tante pene e rovine al popolo ebraico sono infatti tramontati irrimediabilmente. Israele dev'esser sicura della pietà di quel Dio che «atterra e suscita, che affanna e che consola» - come Manzoni italianamente traduceva l'idea di Moshè - l'idea del Dio unico che «dà la morte e la vita, che ferisce e guarisce» (v. 39).

La Cantica chiude dunque con un'alta parola di consolazione che è, secondo alcuni, lo scopo sostanziale del poema. Anzi essa termina con un invito alla gioia (v. 43), sia che essa debba esplodere spontanea dall'anima stessa degli Ebrei, tornati ad essere il «popolo di Dio» (come ritengono alcuni commentatori), sia che debba essere provocata dalla simpatia delle genti, secondo l'interpretazione di altri.

Ramban conclude il suo commento alla Cantica con queste parole: «Essa è una chiara assicurazione del risorgimento futuro d'Israele, malgrado tutti i suoi negatori. È un alto Canto in cui c'è l'età presente e c'è quella passata e c'è quella futura».

PARASHÀ LIV - WE-ZOT HA-BERAKHÀ

(Deuteronomio, Cap. XXXIII, v. 1 - Cap. XXXIV, v. 12)

La parashà prende il titolo dal suo contenuto, cioè dalla «benedizione» impartita da Moshè, prima della sua morte, al popolo d'Israele.

Il profeta immagina che Dio sia presente in quell'ora e in quel luogo, venendo dalla montagna sacra su cui era già apparso dopo l'uscita dall'Egitto; e ci viene spinto dall'affetto verso il popolo a Lui consacrato, che ai piedi del Sinaj ne aveva accolto la Parola. E il profeta immagina che Israele riaffermi, in quell'istante supremo, la sua volontà di obbedire alla Torà per sé e per i suoi discendenti. Con questo unanime, seppur tacito, plebiscito, Israele si pone sotto la regalità di Dio e diviene nazione libera e unificata nell'imperio della Legge.

Dopo questo felice auspicio per tutto il popolo, Moshè rivolge le sue benedizioni e i suoi presagi ad ogni singola tribù. Cominciando da quella di Reuvèn, le augura una numerosa popolazione ed una secolare longevità. Per la tribù di Jehudà esprime il voto che, coll'aiuto di Dio, possa tornar vittoriosa dalle battaglie sostenute per la libertà del popolo. Della tribù di Levi ricorda le prove sostenute dal pio Aharon e l'eroico atteggiamento dimostrato dopo l'episodio del vitello d'oro, quando, soffocando i loro affetti più cari, i Leviti ubbidirono soltanto al loro dovere e si fecero vindici dell'idea monoteistica. Avendo dimostrato di avere così alto senso di giustizia e di disciplina, i Leviti meritavano di essere maestri di diritti al popolo e sacerdoti dell'altare del Signore.

Alla tribù di Binjamin, che è chiamata prediletta di Dio, augura di trovare asilo tranquillo e protezione in Lui, come il tenero figliuolo che riposa nel seno materno.

I presagi a favore della tribù di Josèf si riassumono nell'augurio di una terra benedetta dal Signore, resa feconda, per la divina benevolenza, dalla rugiada che scende dal cielo e dalle sorgenti che sgorgano dalla terra, ricca di preziosi prodotti cui son propizi il sole e la luna, abbondante di frutti che crescono sulle vette dei monti antichi e lungo le pendici degli alti colli, mentre come un maestoso toro, Josèf respingerà le più lontane genti avversarie.

Della tribù di Zevulun si esaltano le virtù o di gente navigatrice o di gente guerriera (*felice delle sue escursioni*) e di quella di Issachàr l'amore alla vita rurale o alla vita nomade (*felice nelle sue tende*). Il profeta augura che queste imprese li arricchiscano dei tesori del mare e di quelli nascosti nella sabbia (vetro, argento o pietre preziose?), sicché possano invitare gli altri fratelli a partecipare ai loro pii sacrifici di grazie.

La tribù di Gad è paragonata ad una leonessa in riposo che è pronta alla preda. Essa si è attribuita la primizia del paese (le terre di Sichon e 'Og conquistate prima delle

altre) dove il Legislatore riposerà nel suo ignoto sepolcro; ma poi essa marcerà in prima fila onde partecipare alla conquista della terra in cui devono trovar sede le altre tribù.

La tribù di Dan è paragonata ad un giovane leone che si lancia alla conquista del suo territorio, scendendo dal Bashàn.

Alla tribù di Naftalì, favorita così largamente da Dio, augura di estendersi ad occidente e a mezzogiorno (verso il territorio dei Filistei). E finalmente alla tribù di Ashèr il profeta auspica una fortuna superiore a quella delle altre, una prosperità ed una sicurezza che durino eterne quanto la sua vita. Dopo questi voti affettuosi per ciascuna tribù il profeta torna a rivolgersi all'intera nazione riprendendo il discorso sulla sollecitudine divina a favore d'Israele. Dio cavalca il cielo per correre in soccorso del popolo e discende dalla sua eccelsa dimora per aiutarlo contro i suoi nemici. Così Israele conquista la sua sicurezza e vive tranquillo e prospero in un paese ricco di frumento e di vino, sotto un cielo che stilla rugiada. «Te felice, o Israele, chi è come te? popolo che trova la sua salute nel Signore, il quale è lo scudo della tua difesa, la spada della tua fierezza. I nemici tuoi falliranno nei loro tentativi mentre tu occuperai le loro più munite posizioni» (XXXIII, 29).

Dopo la «benedizione», Moshè sale dalle pianure di Moàv verso il monte Nevò di fronte a Gerico e di là contempla il paese promesso ai Padri, da Ghil'ad fino a Dan lungo tutto il territorio di Naftalì, di Efraim e di Menashè, e poi tutto il paese di Jehudà sino al Mediterraneo; il Néghev, la pianura del Giordano, la valle di Gerico coi suoi palmizi fino a Zóar, nell'estrema punta meridionale del Mar Morto. «Là morì Moshè servo del Signore... e trovò la sua sepoltura nella valle, in terra di Moàv, di fronte a Beth-Pe'or, e nessuno ha mai conosciuto dove si trovasse la sua tomba» (XXXIV, 5-6). Il popolo lo pianse per 30 giorni. Gli succedette Jehoshua' bin Nun da Moshè stesso investito all'alta carica.

La parashà e il Libro del Deuteronomio e i cinque libri della Torà chiudono con un breve elogio di Moshè profeta, unico in tutta la storia ebraica per altezza d'ispirazione e per insuperabile grandezza di opere.

FINE DEL LIBRO DEL DEUTERONOMIO

Come Ja'aqòv, il padre fisico d'Israele, benedice la sua piccola famiglia (Genesi XLIX) così Moshè, il padre spirituale, saluta - prima di morire - la sua più grande famiglia, il suo popolo. Il saluto estremo del profeta è molto più dolce e affettuoso di quello dell'antico patriarca. Esso s'inizia con un tono molto solenne, colla descrizione d'una teofania, nella quale si rappresenta (secondo alcuni commentatori) la divinità che si muove dai luoghi in cui apparve la prima volta al popolo redento, per assistere ora al saluto che l'interprete della sua Parola dà alle tribù prima di lasciarle per sempre; oppure (secondo altri commentatori) si rievoca il ricordo di quel giorno in cui la divinità si manifestò sul Sinaj, fra lampi

2

e tuoni, per promulgare la Sua Legge. Questo preludio della benedizione mosaica è stato imitato con poche varianti nel corso di tutta la letteratura biblica, dal Cantico di Debora (Giudici V), ai Salmi (LXVIII) ed a Habaquq (III, 3). Con quella rivelazione e col plebiscito popolare che l'aveva accolta, comincia la storia nazionale d'Israele, e la storia della sua missione spirituale. «La Torà che Moshè ci ha ordinato è il retaggio della collettività ebraica (*qehillàt Ja'aqov*)» (XXXIII, 4) e cioè, come intesero gli antichi Maestri, non dei soli discendenti del patriarca e della sua famiglia fisica o della sua stirpe, ma anche di quelli che, venuti da altre genti, si sarebbero uniti alla società ebraica quali proseliti dell'idea. Israele però è degno di questo nome e Dio è in realtà il suo Re (v. 5) solo quando le tribù sono tutte concordi (*jàchad shivtè Israel*), quando il popolo è unito nella disciplina che ha accettato, come in quell'ora solenne che precedette i 10 comandamenti e come in questa che precede la morte del Profeta. Senza quest'unità, senza questa concordia e questa disciplina, il popolo cessa di essere tale e a Dio viene implicitamente negata la dignità di Re.

Le «benedizioni» delle singole tribù sono in sostanza auguri di prosperità, di pace, di vittoria, e traggono la loro specifica materia e la loro intonazione da episodi della loro storia o dalle loro sedi o dalle loro varie attitudini e capacità. L'ordine in cui esse si seguono è diverso da quello in cui si succedettero nella benedizione del patriarca e da quello in cui i componenti la famiglia di Israel sono registrati nel I° capitolo dell'Esodo. E, fatto strano, non vi si fa menzione alcuna della tribù di Shim'on. Il motivo di questa omissione non è chiaro e non sembrano persuasive le varie congetture fatte dai Maestri e dagli interpreti per giustificarla.

Dopo le singole benedizioni il profeta riprende il motivo dell'introduzione: l'idea cioè di Dio protettore d'Israele e l'idea del popolo che, coll'aiuto del Cielo, vive sicuro e tranquillo, immune dai vizi e dalla corruzione pagana, in una terra feconda, in uno splendido isolamento ideale e in una singolare storia di conquiste spirituali, contro la quale si spuntano le armi dell'odio nemico.

In questo poema augurale, come nella precedente Cantica, ricorre una denominazione nuova e rara data al popolo d'Israele: *Jeshurùn*, termine che non si trova, oltre che in questi due luoghi (Deut., XXXII, 15 e XXXIII, 26), altro che in Isaia XLIV, 2. Sarebbe un vezzeggiativo o un diminutivo affettuoso oppure un titolo laudativo per Israel. È anche questo un altro segno del sentimento di affetto che aveva il profeta per il suo popolo in quel supremo momento.

Il capitolo XXXIV con cui si chiude il libro descrive l'ultima giornata terrena di Moshè ed è soprattutto mirabile per la straordinaria sobrietà con cui vi si fa l'elogio del profeta. Sono solo tre versi d'una incomparabile semplicità di stile, senza alcun'ombra di retorica. Moshè non aveva bisogno di elogi: nessuna

lode esaltativa sarebbe stata adeguata alla sua incomparabile grandezza ed all'orma indelebile da lui lasciata nella storia dell'Umanità.

EPILOGO

Alla fine di questo nostro modesto lavoro vogliamo volgere indietro lo sguardo e riassumere in poche parole gli scopi e i metodi dei nostri «commenti».

Essi non han voluto esser altro che una guida per coloro che intendono studiare la Torà. Dalle pagine del Pentateuco abbiamo attinto problemi o particolari o generali, nozioni intorno alla vita ebraica che ognuno di noi dovrebbe possedere e idee morali e sociali eternamente valide ed abbiamo ricordato o riassunto alcuni dei *midrashim* di cui è così ricca la letteratura rabbinica. Ma chi voglia veramente trar profitto dai nostri «commenti» deve adesso, colla loro guida e con il loro aiuto incominciare a studiare da sé la Bibbia e, per quanto è possibile, sul testo ebraico originale.

Non abbiamo avuto la pretesa di fare nulla di nuovo e di originale. Forse di originale c'era solo questo: che sapevamo di rivolgerci non ad una eletta schiera di studiosi, esperti nel campo della critica e della scienza biblica, ma ad un pubblico vario dal quale non richiedevamo che un po' di buona volontà e di interesse e a cui volevamo esporre con semplicità alcuni pensieri morali, non già per il desiderio di essere applauditi né per qualsiasi altra ambizione o interesse; ma solo perché il sentimento altissimo di giustizia e di carità umana, che è la nota essenziale della Torà, penetrasse negli animi, in un mondo in cui la giustizia si conquista solo attraverso la lotta e le sofferenze.

Come si deve interpretare la Torà? Gli antichi Rabbini conoscevano ben quattro metodi diversi, riassunti nella parola «*pardès*», cioè «*peshat, rémez, deràsh e sod*»; la scienza biblica moderna ve ne potrà forse aggiungere altrettanti. Noi crediamo però che il metodo migliore sia sempre il *peshàt*, l'interpretazione letterale. Se a volte, per chiarire più facilmente il concetto o per allargare il significato della parola biblica e abbracciare un più vasto campo di idee, vogliamo ricorrere a interpretazioni allegoriche o morali, non ci dobbiamo però mai dimenticare che l'essenziale ed il vero devono essere sempre ricercati nel testo, così come è, senza preconcetti di alcun genere e senza attribuirgli idee che l'autore non aveva. Possiamo essere ebrei o cristiani, religiosi o no, ma, quando commentiamo la Bibbia, dobbiamo spiegarne il testo onestamente e indipendentemente dalle nostre idee. Così noi crediamo di aver fatto e perciò pensiamo che i nostri semplici e modesti commenti possano essere letti da

4

chiunque abbia seria volontà di intendere quei libri che da tanti secoli sono letti dagli Ebrei in tutte le Sinagoghe del mondo e sono l'alimento spirituale di così gran parte dell'Umanità.